الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الحاج لخضر باتنة 1





كلية العلوم الإسلامية

قسم أصول الدين

نيابة العمادة لما بعد التدرج والبحث

العلمي والعلاقات الخارجية

التجربة الصوفية في الأديان السماوية

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في العلوم الإسلامية: تخصص مقارنة أديان

إعداد الطالبة:

لبندة بوعافية

إشراف:

أ.د مرزوق العمري

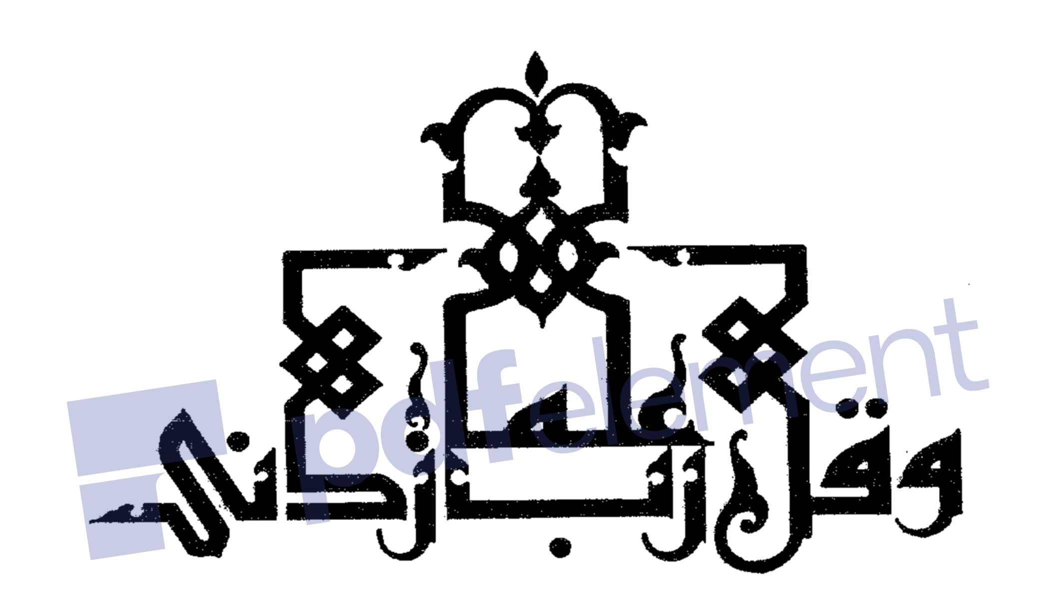
لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د/ عبد الحكيم فرحات	**أستاذ**	جامعة باتنة1	**رئيسا**
أ.د/ مرزوق العمري	**أستاذ**	جامعة باتنة1	**مشرفا ومقررا**
د/ مصطفى كيحل	**أستاذ**	جامعة عنابة	**عضوا مناقشا**
د/ اسمهان بوعيشة	**أستاذ محاضر(أ)**	جامعة باتنة1	**عضوا مناقشا**
د/ أسيا شكيرب	**أستاذ**	جامعة الأمير عبد القادر –قسنطينة-	**عضوا مناقشا**
د/ معمر قول	**أستاذ**	جامعة الوادي	**عضوا مناقشا**

السنة الجامعية: 1441هـ/1442هـ – 2020/2021م


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم



« صدق الله العظيم »

إهداء

أهدي ثمرة هذا العمل المتواضع:

* إلى أحق الناس بصحبتي: أمي

* إلى من بذل الغالي والنفيس لأجلي: أبي

* إلى عائلتي: أخويّ وأخواتي وأزواجهم وأبنائهم البراعم (ملاك، شروق، محمد، أسيل، عبد الغفور).

* إلى إياد: ابن أختي، الذي تعاهدته بالرعاية منذ كان رضيعا.

* إلى كل من له فضل عليّ.

* إلى كل الأوفياء(لدينهم، لأوطانهم، لمبادئهم).



شكرا وتقديرا:

أحمد الله أوّلا حمدا كثيرا متواليا، وإن كان يتضاءل دون حق جلاله حمد الحامدين، وأصلي وأسلم على رسله ثانيا، صلاة تستغرق مع سيّد البشر سائر المرسلين.

ولا يسعني في هذا المقام إلا أن أتقدم بأصدق عبارات الشكر، والتقدير، والثناء، والعرفان بالجميل لكلّ من:

* والديّ اللذان غمراني بفضلهما وحبّهما، فاجعل ربّ أجر هذا الجهد في ميزان حسناتهما.

* أفراد أسرتي –سندي–الذين وقفوا معي ودعموني بحبّ طوال سنوات البحث.

* الأستاذ المشرف العمري مرزوق، والذي بالرغم من التزاماته الكثيرة، لم يبخل عليّ بتصويباته ونصائحه السديدة.

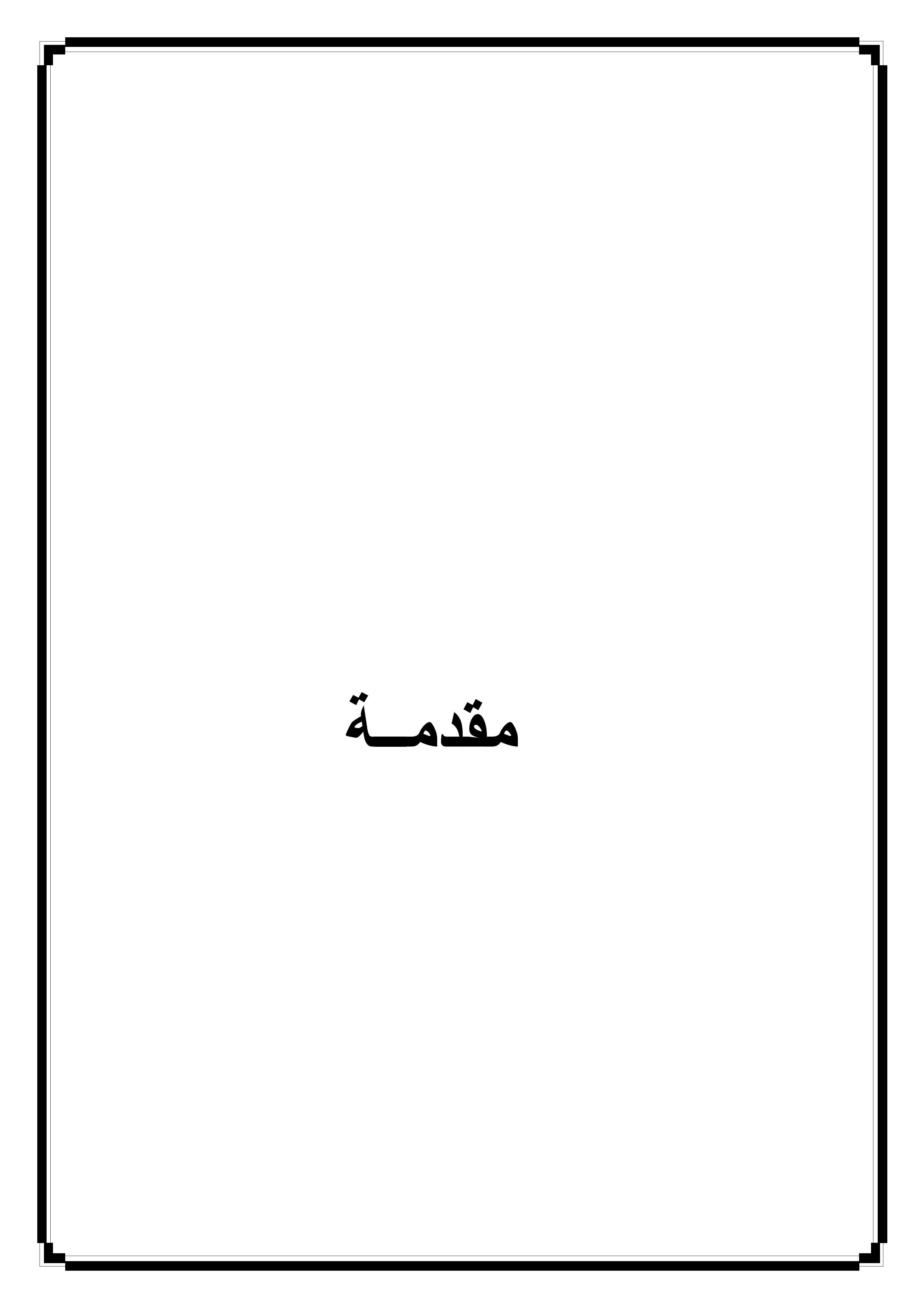
* كلّ من قدّم لي يد المساعدة بغية تحقيق هذا الجهد النبيل من قريب أو بعيد.

* أساتذتي الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة، الذين تكرّموا بقبول مناقشة هذه الأطروحة.

وأقول للجميع:

جزاكم الله عنّي كل خير، وبارك في أعماركم، واجعل ذلك في ميزان حسناتكم.





مقدمــة

1. التعريف بالموضوع:

إنّ البحث في الأديان –والذي يُدرَّس تحت مسمياتٍ مختلفة–من أهمِّ التّخصصات التي أُفرِدت لها مقاعد في كبريات الجامعات العالميَّة، وأضحت فروعًا ومجالات عدّة. وخلاصة مضمونه أنَّه علم يهتم بدراسة دين أو دينين أو أكثر، أو دراسة عنصر من عناصر دين أو أكثر لغرض الوقوف على حقيقته كما هو عند معتنقيه بمنهج واضح.

ومن التّعاريف المهمّة التي يُعرَّف بها علم الأديان أنّه: «علم دراسة علاقة الإنسان بالمقدَّس، وما ينتج عن ذلك من تراث شفهي، أو مكتوب، أو معمول به؛ إذ يدرس العلمُ هذا التراث، ويصل من خلاله إلى وصف وتفسير الشّعور الدّيني»[1]، ولعلّ هذا أقرب التعاريف لموضوعنا؛ لذا كان من أهمِّ فروعه على الإطلاق: (التّصوف المقارن) كعلم يهتم بجوهر الدِّين؛ أي الجانب الروحي منه؛ لأنّ الحسّ الديني الروحي جزءٌ أساسيٌّ في تكوين الإنسان، وهو موجود بدرجات متفاوتة عند النّاس جميعا، محجوبٌ عند من يحاول أن يحجبه، أو يمنعه من الظّهور؛ بل ربّما يجحد ظهوره. عارمٌ وطاغٍ عند الصوفي –أيًا كان انتماؤه الديني–.

2. أهمّية الموضوع:

إن التصوف ظاهرة روحية، ونزعة دينيّة عالميّة، عرفتها الأمم والشعوب في الشرق والغرب قديما وحديثا. تهتم بتربية النفس وتزكيتها، وفق الأصول والقواعد المقررة في كل دين وملة، وبالتالي يعكس التصوف– بصورة أو أخرى– الخصائص المميزة لكل دين وملة. والواقع أن التصوف كظاهرة روحية إنسانية، يحمل قاسماً مشتركاً على الأقل من حيث المظاهر، والأهداف في مختلف الأديان السماوية والوضعية على السواء، ويمكن تلمسها في إطار الدراسات المقارنة كالتصوف المقارن، أو في مجال تاريخ الأفكار عند تناول التصوف كظاهرة في الأديان المختلفة كالإسلام والمسيحية أو الإسلام والبوذية مثلا.

وقد اهتم كثير من الباحثين بمجال التصوف، أو المقارنة بين محتلف التجارب الصوفية،كما فعل المستشرقون أمثال: أرنولد توماس نيكلسون، لويس ماسينيون، أرثر يوحنا آربري، آنماري شميل، ولتر ستيس، هنري برجسون، وجوزيبي سكاتولين. ومن الباحثين المسلمين أمثال: أبو العلا عفيفي، محمد مصطفى حلمي، عبد الرحمن بدوي، أبو الوفا التفتازاني، وكمال جعفر؛ كلُّ هؤلاء لم يغفلوا في دراساتهم هذا الجانب؛ فأشاروا إلى الظواهر المشتركة بين التَّصوف في الديانتين الإسلامية والمسيحية مع بيان خصوصيّة

[1]– برناديت محسن، **علم الأديان: ما هو الدين، وما هي مكوناته الرئيسية**: https://www.elmahatta.com (2018-10-19).

التّصوف في الإسلام. أمّا المقارنة بين التصوف الإسلامي واليهودي فتكاد تكون منعدمة–على حدِّ علمي–، وهي ثغرة بحاجة لسدِّها.

إنّ حقل التَّصوف–باعتباره يغطِّي زوايا حسّاسة ومهمَّة في حياة الأفراد، ويلبّي الخَوَاء الروحي والنفسي–من أكثر مجالات الدين تأثيرا في الأنساق المعرفية والأدبية الأخرى كالفلسفة، واللاهوت، والأخلاق، والشعر، واتّسع الاهتمام به بظهور باحثين في حقول معرفيّة تنتمي إلى سائر تخصصات الآداب والحضارة والعلوم الإنسانيَّة[1].

فالبحث إذن في التصوف بوجهٍ عام ذو مظان[2] كثيرة، والحديث عنه ذو شجون[3]، لأنّ التجربة الصوفية في حقيقة الأمر فكرة جامعة، ونزعة شائعة، ومتشعبة في الفكر الإنساني. ولهذه الخاصية؛ فإنَّ الباحث فيها يعرض له من قضاياها ومسائلها مالم تكن تقصده، ويذهب به مذاهب شتَّى يصعب معها تحديد معالمها وحدودها، وتطورها التاريخي. ولا يعنيني هنا تتبّع ذلك في كلِّ ملّة ونحلة، وإنّما حسبي أن أقفَ على حقيقتها في الأديان السماوية، وهو الموضوع الذي أنا بصدد البحث فيه، والذي عنونته بـ(التجربة الصوفية في الأديان السماوية).

3.أسباب اختيار البحث:

إنّ اختياري لهذا الموضوع مشفوع بجملةِ أسباب؛ منها ذاتيّة، وأخرى موضوعيّة جعلت البحث فيه أمرًا ملّحًا، أذكر أهمها:

– قناعة خاصة أن التّصوف يحتاج إلى عناية خاصة، لأنه يهمّ كلَّ النّاس على السّواء باعتباره الجانب الباطني من الدين، فوحدة التّجربة الروحيّة للإنسان عبر الزمان والمكان تحدوها دائمًا رغبةُ وحنينُ الإنسان المتدين في أن يسكن عالمًا إلهيّا طاهرا ومقدسا، كما كان في البداية آدم–عليه السلام–

– دراسة التّصوف وتتبع نشأته وتطوره التّاريخي في مختلف الأديان، والمقارنة بينها يعدّ موضوعًا ذا أهمية بالغة، وهو ما يطلق عليه بـ"التصوف المقارن"؛ لذا فهو يعدّ مادة نافعة ليس لدارس **"**علم مقارنة الأديان**"** وحده، بل إنّ شيئا من العلم به لا غنى عنه لدارس العلوم الدينية في أيِّ ملّة؛ لأنه يقال أن الرياضات الصوفية جميعها تلتقي في النهاية عند نقطة واحدة. وذاك حقٌّ، بيد أن هذه النقطة عينها تتّخذ وجوها واسعة الاختلاف تبعا لديانة الصوفي.

---

[1]– الكحلاوي، محمد، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2008 م)، ص5.

[2]–**مظان الشيء**: المواضع التي يُرجح كونه فيها، المراجع، المصادر.

[3]–**ذو شجون**: أي ذو فنون وأغراض وشُعب يتّصل بعضها ببعض، ويحتمل أن يكون من التداخل والالتفاف.

-البحث عن الأسباب الحقيقية وراء اهتمام الاستشراق بالتصوف الفلسفي.

-الحاجة إلى الخروج بصورة واضحة ومتكاملة عن الموضوع، وتمحيص كثير مما يقال ويُزعم.

- بناء فكرة متكاملة عن التصوف في الأديان السماوية.

-التأكيد على التحريف الذي طال اليهودية والمسيحية.

4.إشكاليّة البحث:

مهما تعقّدت واتّسعت مساحة الأسئلة في مثل هذه الظّاهرة –التصوف–فإنّها لا تزيد الدّارس إلا رغبةً في الإجابة عنها لفتح مجال واسع لاختيار وتدقيق جملة المفاهيم التي هي ركيزة هذه الظّاهرة في الأديان السّماويّة. أمّا الإشكاليّة الرّئيسية فهي: هل في الأديان السّماوية تجارب صوفية؟ ما حقيقتها؟ ليتفرع عنها جملة من التّساؤلات الفرعيّة:

- ما جدوى البحث في مجال " التّصوف المقارن"؟ وما علاقة التصوف بالدين؟ وهل أثّر التّصوف في الدّين؟

- هل الجانب الرّوحي في الأديان السّماوية سمة أصيلة أم دخيلة؟.

- هل تقبل اليهودية وجود منحى روحي يقابل نظيريه في الإسلام والمسيحية؟ ولماذا تأخر ظهور "القبّالاه" إلى القرن الثالث عشر الميلادي مع أنّ المصادر الدينيّة اليهودية من توراة وتلمود أقدم من هذا التاريخ بكثير. بمعنى آخر: هل ظهورها له علاقة بالتصوف الإسلامي، وازدهاره في هذه الفترة، فكان ظهور القبّالاه كعلم موازٍ لعلم التصوف الإسلامي؟

- هل بإمكان التّصوف أن يرتقي بنا إلى عالم الطهارة في مستوياتها الروحية والدنيوية من خلال نماذج صوفية حية؟.

- ما هي الأسس المرجعيّة التي ينطلق منها كلّ تصوف؟.

- ما أهم أوجه التّشابه والاختلاف بين التّجارب الصوفية في الأديان السماوية؟ وما حقيقة دعوى التأثر والتأثير بين الأديان السماوية؟.

- ما هي الخصائص المشتركة بين التّجارب الصوفية في الأديان السماوية؟ وهل هناك فوارق بينها؟ وأخيرًا فيمَ تكمن الإضافة الصوفية في الأديان السماوية؟.

5.مصطلحات البحث:

بديهيٌّ في مثل هذه الدراسات ضرورة ضبط المصطلحات الأساسية التي تنبني عليها الأطروحة، وهي على التوالي: التجربة الصوفية، مضافة إلى الأديان السّماويّة.

أمّا "التجربة الصوفية": فهي تندرج تحت المسمى العام (التجربة الدينية)؛ ولهذه الأخيرة معنيان عام وخاص. أما المعنى الخاص؛ فهو عبارة عن نوع من ظهور الله، أو تجلي الله على الشخص الذي يعيش تلك التجربة، فهو يجعل من الخبرة الدينية حصر الأحداث الخاصة الذي تحصل لبعض الأفراد كالرؤى، والظّهورات المرتبطة بالطّقوس وما فيها من ترتيل، وركوع وغير ذلك، مما يجعل الفرد يشارك في عملية تنقية وتطهير بكلِّ قواه، وهي–بهذا المعنى–خبرة دينية سِمتها الفردية[1]، تُعرف ب (التّجربة الصوفيّة). ويعرّفها "ولتر ستيس" بأنّها عبارة عن «تجارب غير عادية لبعض الموجودات البشرية، وهي تجارب مدوّنة، أو يشار إليها على الأقلّ في آداب الأمم المتحضرة في جميع العصور»[2].

أما "الأديان السماوية": فنعني بها الأديان التوحيدية الثلاثة: (اليهودية، المسيحية، والإسلام) على اعتبار وحدة مصدرها، وأساسها التوحيدي، وإن حُرّف في اليهودية والمسيحية بالدّليل القرآني، وتأكيد الدراسات الغربية الحديثة. والسبب وراء اختيارنا للأديان السماوية، هو ذاك الصِّراع الدائر بينها، وبالأخصِّ بين الإسلام واليهودية، فأردنا أن نتعرّف على ألوان الانحرافات التي وضعت الشِّقاق مكان الوفاق، والكراهية مكان الحبِّ. وفي ترتيب هذه الأديان التي سندرسها في هذه الرسالة اعتمدنا الترتيب التاريخي، حسب السبق الزمني أي: اليهودية، فالمسيحية، فالإسلام.

وعليه: فالتّجربة الصوفيّة في الأديان السّماوية –انطلاقا مما سبق–نعني بها كلّا من التّصوف اليهودي، الذي يُعرف ب"القبّالاه"، والتَّصوف المسيحي ممثلا أساسا في "الرهبنة"، وأخيرا "التّصوف الإسلامي"، وأقصد المعتدل منه. وهذا الاختيار يسنده مجموعة من الحقائق العلمية وهي: باستقراء الواقع التاريخي للتّصوف يتبيّن لنا أن هاته النّزعة الرّوحيّة لم تنحصر يوما في ديانة معينة، ولم تكن حكرًا على ثقافة بعينها، وبالتالي وجود تجربة صوفيّة في الأديان السماوية الثلاثة. برغم اتحاد موقف العلماء والباحثين في التّصوف المقارن[3] من أن تصوف الأديان السّماويّة لم يكن سوى تيار صغير وثانوي مقارنة بديانات الهند؛

---

[1]– هاني عبد الصاحب، **التجربة الدينية رحلة الفرد مع الدين**: *http://tawaseen.com (2016/10/12)*

[2]– ستيس، ولتر، **التصوف والفلسفة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي، دط، 1999م)، ص22.

[3]– مبحث التصوف المقارن هو بمنزلة مبحث (الأدب المقارن)، و(الفكر المقارن) و(الدين المقارن)، و(الفن المقارن)، وهو ما يعني دراسة خصوصية الفكرة الصوفية في ثقافة ما، من خلال أوجه التماثل أو التباين، أو الاختلاف بين فكرة، ومقولة، ونظيرتها في ثقافة أخرى، أو دين آخر، أو حضارة سابقة. الكحلاوي، محمد، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص9.

حيث يعتبر المكوّن الرئيسي في تلك الديانات[1]. وإن كانت في الحقيقة ليست تجربة الكثيرين؛ ففي المسيحية هي شأن الرهبان، لكن في الإسلام واليهودية كثيرا ما مثّل التصوف قوّةً اجتماعية حقيقية برغم أنّ المتفق عليه أنّ اليهوديّة كدين تهتمّ بالأشكال والصّور الخارجيّة للعبادات، وليس فيها ما يشجع على ظهور النّزعات الرّوحية من حيث القاعدة العامة «أن الاهتمام بالأشكال الخارجيّة للدّين لا يسمح بحال بنشأة النّزعات الرّوحية الدّاخلية»[2]، وهذا ما يؤكده "ولتر ستيس" بقوله «إنّ اليهودية هي الأقل تصوفا في ديانات التأليه الثلاث الكبرى، بل في الواقع في جميع ديانات العالم الكبرى»[3]. لكن وجود ذلك التّيار الصّوفي، وبالتالي وجود هذا الحدّ من التّشابه كافٍ لعقد مقارنات بين التّجارب الصّوفية في الأديان السماوية يشفع لنا خوض غمار البحث في هذا المجال.

6. منهج الدّراسة:

البحث عبارة عن دراسة مقارنة، لذلك فقد اعتمدت على المنهج المقارن، كمنهج أساسي، بالإضافة إلى مناهج أخرى، وهي:

-**المنهج المقارن**: جاء في موسوعة لالاند (*la lande*)تعريف المنهج المقارن بأنه: «المنهج الذي يعتمد على المقارنات بين مختلف الأشكال المنتمية لفئة واحدة أو لنوع واحد من الظّواهر أو من أصل واحد»[4]، فهو المنهج الذي يصبو إلى دراسة موضوعين بينهما رابط معنويّ، بهدف استخلاص أوجه الشّبه والاختلاف. ويتجلّى هذا المنهج بالأخص في الباب الثّاني الذي يعنى بالمقارنة بين التّجارب الصوفية في الأديان السماوية، لبحث أوجه التّشابه والاختلاف، ووظّفناه أيضًا لبحث التأثر والتأثير بينها؛ لنتوصل في الأخير للحكم الفصل في المسألة

-**المنهج التّاريخي**: ويقصد به ذلك البحث الذي يصفُ ويسجل ما مضى من وقائع وأحداث الماضي، ويدرسها ويفسرها ويحللها على أسس علميّة منهجيّة دقيقة؛ بقصد التّوصل إلى حقائق وتعميمات تساعدنا في فهم الحاضر على ضوء الماضي، والتّنبؤ بالمستقبل[5]. وهو بهذا المعنى وظّفته -على العموم-في الباب الأوّل الذي تناولتُ فيه نشأة التّصوف في الأديان السّماويّة وتطوره.

---

[1]- ستيس، ولتر، **التصوف والفلسفة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي، دط، 1999م)، ص ص410-411.

[2]- أحمد حسن القواسمة وزيد موسى أبو زيد، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، (الأردن: دار الحامد للنشر والتوزيع: دار الراية للنشر والتوزيع، ط1، 1430هـ/2009م)، ص547.

[3]-ستيس ولتر، **التصوف والفلسفة**، ص411.

[4]- لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب: خليل أحمد خليل، (بيروت: منشورات عويدات، ط2، 2001م)، ص188.

[5]- موفق الحمداني وآخرون، **مناهج البحث العلمي**، (الأردن: مؤسسة الوراق، ط1، 2006م)، ص93.

-**المنهج الوصفي**: وهو «ذكر خصائص ما هو كائن، وتحديد الظروف والعلاقات التي توجد بين الوقائع، وضبط خصائص، ومميزات الشيء الموصوف، وتفسير الوضع القائم للظَّاهرة، أو المشكلة عبر تحرير ظروفها، وأبعادها، وعلاقاتها بغيةَ الوصول إلى وصفٍ علميٍّ دقيق، متكامل للظَّاهرة بعيدًا عن الذَّاتيَّة والتّحيّز»[1]. وقد اعتمدتُ هذا المنهج في مختلف مراحل البحث باعتباره في الأساس بحثًا يتناول التّجربة الصّوفيّة كظاهرة دينيّة ضاربةٍ بجذورها في التّاريخ الإنساني، وذلك يحتاج لتوصيف دقيق لمختلف جوانبه، وأبعاده. كما تناولته في تعريف التّصوف، وتطور المصطلح كما يعرض له كلُّ طرف محاولةً تحرّي الموضوعيّة قدر المستطاع، والتّعريف بأعلام التّصوف في الأديان الثّلاثة، وما تميزوا به وظفته أيضًا في التّعريف بالخصائص العامة للتّجربة الصّوفيّة، وغيرها.

-**المنهج التّحليلي**: وهو «محاولة الوصول إلى الجزئيّات التي يتكوّن منها الشّيء، وسبر عناصرها البسيطة، والبحث عن العلاقات الموجودة بينها»[2]. وقد وظّفتُ هذا المنهج في تحليل كلِّ جزئيّة من البحث تحتاج لقراءة تحليليّة توصلنا إلى استنتاجات ذات بالٍ كما سيظهر في العرض.

7. الدّراسات السّابقة:

لم أقف –حسب علمي–على من أفرد موضوع: (التجربة الصوفية في الأديان السماوية) ببحث مستقل، وإنّما جلّ الدِّراسات إمّا تتناول التّصوف في دين معين، أو تتناوله في ميدان (التّصوف المقارن)؛ لكن قد تكون المقارنة بين نوعين من التَّصوف؛ خاصة الإسلامي منه والمسيحي، مع أنَّي لم أقف على النّوع الذي يدخل التّصوف اليهودي في هذه المقارنة.

إن البحث في التّصوف بحر لا شاطئ له؛ لكن الاهتمام بعنوان: (التّصوف المقارن) لم يلقَ بعدُ الاهتمام اللازم برغم أهميته في كثير من الأصعدة. وجلُّ الدراسات لعلّها تُلقي الضّوء على موضوع التّصوف من خلال دراسة دين معيّن، أو كظاهرة تعمُّ الأديان جميعًا مما يجعل موضوع المقارنة في جزئيات فقط، أو بشكل يتميّز بالعموميّة كالمقال الذي كتبه عرفان عبد الحميد وعنونه بـ(في التصوف المقارن– ملاحظات منهجية)؛ إذ تناول فيه أهمَّ النقاط التي تتلاقى فيها أنواع التَّصوف، وأهمُّها الخصائص العامة للتَّجربة الصُّوفيَّة. أمَّا كتاب ولتر ستيس: (التصوف والفلسفة)، فقد حاول خوض غمار التصوف كفيلسوف، لا صوفي، وبرغم ذلك فقد قدَّم دراسة مهمةً لما يتخلّلها من مقارنات جمع فيها بين الأديان السماوية، وغيرها، كما درس علاقة التصوف بالدين، فكانت له نتائج ذات بالٍ. ولا ننسى كتاب: (منبعا الأخلاق والدِّين)

---

[1]- صلاح الدين شروح، **منهجية البحث العلمي للجامعيين**، (عنابة(الجزائر): دار العلوم دط، دت)، ص149.

[2]- محمد محمد قاسم، **المدخل إلى مناهج البحث**، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1، 1999م)، ص46.

لهنري برجسون الذي تناول مقارنة بين عدَّة أديان، لكن دراسته غلب عليها طابع الذاتية، في محاولاته المتكررة الانتصار لعقيدته المسيحيَّة. لكن من الدِّراسات التي هي قريبة من بحثي، رسالة قُدِّمت لنيل درجة الدكتوراه في مقارنة الأديان من جامعة الأمير عبد القادر تحت عنوان: (التّجربة الرّوحيّة عند أوغسطين وأبي حامد الغزالي ودورها في مواجهة الماديّة المعاصرة)[1] من إعداد الدُّكتور بشير بوساحة، حيث حاول الطالب عقد مقارنة بين شخصيتين صوفيتين واحدة مسلمة والأخرى مسيحيَّة، يدعو من خلال رسالته تلك إلى ضرورة استعادة التّجربة الرُّوحيّة باعتبارها حلًّا لهموم الإنسان المعاصر، وهذا موضوع بعيد عن موضوع رسالتي: (التّجربة الصّوفيّة في الأديان السّماويّة).

8.صعوبات البحث:

يعدُّ البحث في التّصوف على العموم من البحوث التي يحجم عنها كثير من الباحثين، لصعوبة خوض غمار البحث فيه من جهة، أو لقناعاتِهم بعدمِ جدواه. وهذا ما قابلتُه بالقبول، فتعاملتُ مع المادة الصّوفيّة بتوجس أوّل الأمر لصعوبة مصطلحاتِها التي يُعرف عنها أنّها رمزيّة مغلقة لمن لا يملك مفاتيحها؛ لكن الحمد لله مع الوقت تغيّر الموقف إلى فضول في كثير من الأحيان، وشغف للاستزادة؛ لكن الأمر لم يتوقف عند التّصوف الإسلامي، بل زاد عليه نوعان آخران وهما "التّصوف اليهودي والمسيحي" الأمر الذي ضاعف الصّعوبة مع قلّة المراجع المتخصصة الّتي تُعنى بالمقارنة، وبالأخصّ التّصوف اليهودي، فكانت حائلًا ومعيقًا أثّر في تقدّم الرّسالة؛ لكن يشاء الله أن تذلَّلَ كثير من الصّعوبات، ولكن برغم كلِّ تلك الصعوبات إلا أنّ أملًا يحذوني، ورجاء يدفعني أن ألقي دلوي في الدِّلاء، وأسهم مع من أسهم في هذا الميدان آملة أن يكون في عملي هذا نفع لي وللمسلمين عامة؛ لكن برغم الجهد المبذول في البحث، والوقت الَّذي أنفق لإعداده في عزلة تامَّة يظلّ جهدا بشريّا يعتريه النّقصان.

9.خطة البحث:

يتألّف هذا البحث من بابين، وخاتمة تتقدّمها هذه المقدمة، وخمسة فهارس:

فأما الباب الأول فعنونته ب: دراسة وصفية تاريخية للتجارب الصوفية في الأديان السماوية، قسّمته إلى ثلاثة فصول؛ فصل تناولت فيه التجربة الصوفية في اليهودية، وآخر خصّصته للتجربة الصوفية في

---

[1]– بشير بوساحة، **التجربة الروحية عند أوغسطين وأبي حامد الغزالي ودورها في مواجهة المادية المعاصرة**، إشراف: د.لمير طيبات، جامعة الأمير عبد القادر، 1439هـ-1440/2017-2018).

المسيحية، وثالث للتجربة الصوفية في الإسلام. حاولت من خلال هذه الفصول تأكيد وجود تجربة صوفية لها ملامحها وخصائصها المميزة مع إعطاء نماذج صوفية لها ثقلها في كل دين.

أما الباب الثاني اعتبرته الجانب التطبيقي المقارن بين التجارب الصوفية الثلاثة، عنونته ب: قراءة تحليلية مقارنة بين التجارب الصوفية للأديان السماوية. وقسمته إلى تمهيد وفصلين. أما التمهيد فهو بمثابة العناصر المفتاحية التي تساعدنا على ولوج باب المقارنة وفق رؤية واضحة. أما الفصل الأول فعنونته ب: التجربة الصوفية في الأديان السماوية بين التأثر والتأثير والخصائص، تناولت فيه أهم الإشكالات المطروحة على طاولة البحث في "التصوف المقارن" من القول بالتأثر والتأثير بين التجارب الصوفية الثلاث، ثم الخصائص العامة المشتركة والتي حاولنا من خلالها تأكيد حقيقتين، الأولى: أن التجربة الصوفية تنشأ في الوعي الصوفي، وثانيها أن الخصائص الخمس تشترك في المصطلح لكنها ألبست ثوبا دينيا طبع بملامح كل دين من الأديان السماوية. أما الفصل الثاني فعنونته ب: أثر تصوف الأديان السماوية في مفهومي الألوهية والعبادة، تناولنا من خلال هذا العنوان التأثير الأكيد للتصوف في مفهوم الألوهية والعبادة لنصل في الأخير إلى أهم النتائج التي تمخضت عن هذه الرسالة.

10. آفاق البحث:

تسعى هذه الدِّراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف منها:

-محاولة بيان كيف أنّ التّجربة الصوفيّة اختزنت بُعدًا أخلاقيًّا سلوكيًّا ومعرفيًّا لا يمكن تجاهله لتكون التَّجربة الصُّوفيَّة في نهاية المطاف نموذجًا لتجربة دينيَّة متميزة من مختلف الجوانب الدِّينية الأخلاقية والمعرفية، والفلسفية الَّتي عملت على صياغة وبلورة مفردات خاصة بهذه التَّجربة علمًا وذوقًا وحالًا، ويمكن أن تساهم في إنقاذ الإنسان والإنسانيَّة.

- غربلة كلِّ الآراء حول إشكاليَّة التأثر والتأثير بين التَّجارب الصوفية للأديان السماوية.

- التّعرف على بعض أعلام التّصوف في الأديان السّماويّة الثلاثة الذين كانوا قممًا فكريّةً، وروحيّة في أمتهم؛ حيث حاول بعضهم أن يعوا ثقافة أمتهم ويطوروها، فخلّدهم التّاريخ، وجعلهم نماذج لشخصيات صوفيّة يُحتذى بهم في مللهم.

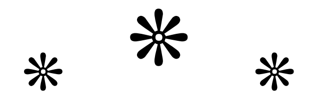
- درس موضوع التّحريف في اليهودية والمسيحية، من جانب آخر غير ما اعتدناه من أدلة التَّحريف، وهو جانب التَّصوف.

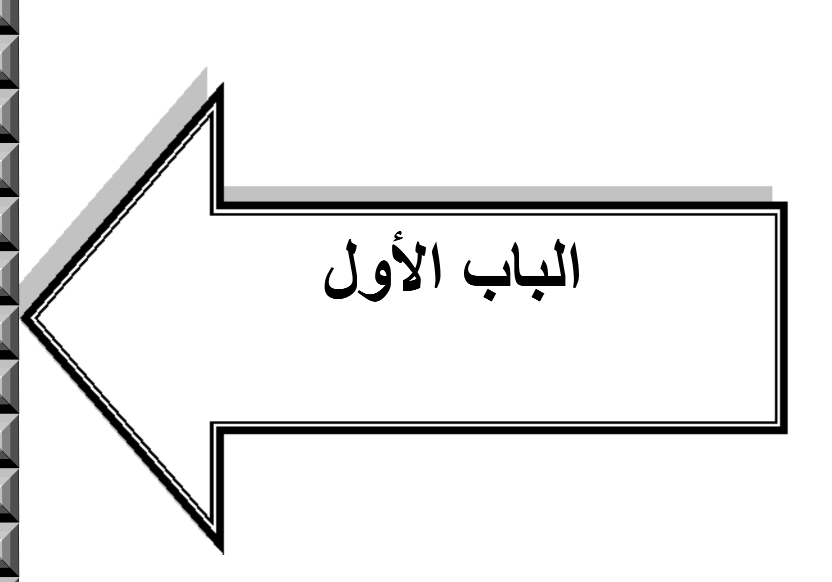
-البحث عن نقاط التّلاقي بين التّجارب الصوفية في الأديان السماوية التي قد تساهم في بناء جسر تواصلي تحاوري، بعيد عن النَّعرات، ويفتح الباب على مصراعيه أمام دَعاوى التّفاهم، والتّقارب بين الأمم المختلفة، والأديان السَّماويّة على وجه الخصوص.

– أن نضيف إلى مكتبتنا التي تعاني نقصًا في بحوث أكاديميَّة تهتمُّ بالتّصوف المقارن مرجعا علّه يخدم هذا المجال، ولو بالقدر اليسير.

وفي ختام هذه الكلمة الوجيزة أدعو الله تباركت أسماؤه أن يسبغَ على هذا العمل الخالص لوجهه الكريم حلَّة القبول، إنّه قريبٌ مجيب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين





دراسة تاريخية وصفية
للتجارب الصوفية في الأديان السماوية

الفصل الأول

التجربة الصوفية في اليهودية
(القبّالاه)

المبحث الأول

المبحث الثاني

إن انحراف اليهود عن مفهوم التوحيد الذي أُسست عليه اليهودية الحقّة، وانصرافهم إلى المادية المفرطة[1]، حقيقة أيّدها كثير من المفكرين اليهود، حين عدّوها عقيدة لا علاقة لها بالعواطف المشبوبة، أو الشطحات الصوفية[2]، لذا لم تتمكن عقولهم من فهم حياة الزهد على حقيقتها. غير أن هناك بعض الممارسات الزهدية التي كانت جزءًا من الحياة اليهودية[3]؛ حيث ذهب أحد المفكرين اليهود –وهو "جورشيم شوليم"– إلى اعتبار الصوفية اليهودية هي القوة الحيوية الحقيقية في تاريخ اليهودية واليهود[4].

وبما أن هذا الفصل يبحث في التجربة الصوفية اليهودية– والتي عرفت تحت مسمى (القبّالاه)– سنحاول التوسع في هذا الموضوع المهم من خلال إجابتنا عن الأسئلة التالية: ما هي القبّالاه؟ هل تقبل اليهودية ذلك التيار الروحي بمفهومه التقليدي، أي الزهد في الدنيا لتحقيق السمو الروحي الذي يصبو إليه الكثيرون؟ ما مصدره؟ هل هناك تيار روحي موازٍ للقبّالاه؟ ما مدى تأثيره؟ ما خصائصها؟. وعليه سنشرع في الإجابة عن هذه التساؤلات من خلال المبحثين التاليين:

---

[1]– سورة البقرة: 96.

[2]– عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الاسلامي (2004-2005م)، ص681.

[3]– مثل الأحكام المختصة بالأطعمة، والأحكام المختصة بشريعة النذير، وهو من ينذر نفسه لعبادة الله، أو من ينذره والداه منذ ولادته، وألا يتعاطى الخمر، ولا الخل، ولا نقيع العنب، ولا يأكل العنب، ولا الزبيب، ولا يقرب ميتا، ويقدم التقدمات للرّب من مواش وخبز، وفطير. انظر: سفر اللاويين، وسفر العدد، 6: 2- 12، وقضاة، 13: 5، وصموئيل1: 11، ولوقا، 1: 15.

[4]– يورغن هابرماس، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة: نظير جاهل، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995م)، ص 5.

المبحث الأول:

القبّالاه: التعريف، النشأة والتطور:

يتطلّب الحديث عن القبّالاه بحثا في معناها اللغوي والاصطلاحي، ثم بحثا في نشأتها، والعوامل التي ساعدت على ظهورها وتطورها، وبحث علاقتها باليهودية، ومدى التزام المنتمين لها بتعاليمها وكتبها المقدسة، وما الجديد الذي أدخلوه عليها. وهذا ما سنتطرق إليه من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تعريف القبّالاه:

الفرع الأول: التعريف اللّغوي للقبالاه:

الكابالا أو القبالاه[1] كلمة عبرية(קַבָּלָה) مصدرها في لغتها الأصلية(لا- كا- بِلْ)؛ وتعني التواتر أو القبول أو التقبّل[2] أو الأخذ[3]، كما تعني التلقي؛ بمعنى ما تلقاه المرء من السلف أي "التقاليد والتراث" أو "التقليد المتوارث"[4]. و هي في معناها الحرفي تعني«السنة أو التقليد الصوفي للعبريين»[5]. ولم تخرج في معاجم اللغة العربية عن معناها الأصلي؛ إذ تعني «وثيقة يلتزم بها الإنسان لأداء عمل أو دين أو غير ذلك»[6]. أما العارفون بأسرار القبّالاه (القباليون أو القبوليون أو القبليون) هم السلفيون، الذين يذهبون إلى أن للنصوص روحا هي التأويلات التي يستخرجها الواصلون[7] فيشار إليهم بعبارات عبرية مثل (كاباليم)، (يورديّ مركافاه) أي النازلون إلى المركبة، و(إنشي

---

[1]-لم يستقر مصطلح القبالاه في اللغة الانجليزية إذ تعددت الكلمات الدالة علية: *(Cabala-Cabbala-Cabbalah-Qabbalah-Qabala- Kabala-Kabbala-Kabbalah)*
انظر: *Encyclopedia Britannica,(2001),CD ROM*

[2]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص245.

[3]-دون مؤلف، **علم الكابالا للمبتدئين**، (دب: ددن، ط3، 2005م)، ص8:
http://www.hikmatelzohar.com/books/Kabbalah (2016/10/10)

[4]-المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص245.

[5]- *André Shouraqui, **la pensée juive** ,(paris , P.U.F, 1975), pp89-90.*

[6]- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، (مكتبة الشروق الدولية، دط، 2004م)، ص712.

[7]- عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1400هـ/1980م)، ص166.

إيموناه) أي رجال الإيمان[1]. أما هم فيؤثرون لقب(العارفون بالفيض الربّاني)[2]، وقد عرفت قبل ذلك بالحكمة المستورة قبل أن تعرف بالقبّالاه[3].

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للقبّالاه:

تعني القبّالاه اصطلاحياً "الصوفية اليهودية"[4]، وتمثل كما يرى اليهود أنفسهم « السنّة الباطنية التي لا يدركها إلا الحكماء العارفون بالتصوف اليهودي»[5]. وليس بغريب أن هناك أوصافًا عدّة ومتنوعة للقبّالاه؛ فهي في عين الباحث الأكاديمي تلقي الضوء على موضع معين من التاريخ أو الفلسفة أو الديانة اليهودية، وهي عند اليهودي المحافظ عبارة عن تفسير آخر للتوراة (على الرغم من أنه يبقى تفسيرًا غريبًا وغير تقليدي)، وعند آخرين ممّن يميلون إلى الاعتقاد في السحر فالقبّالاه تعدّ مفتاحًا للخلود والأبدية[6]. ومن التعاريف الاصطلاحية التفصيلية نذكر:

أولا: عند العلماء اليهود:

تحاول تعريفات علماء اليهود إضفاء نوع من الشرعية الدينية على المصطلح؛ إذ ربطوها بعقيدتهم اليهودية، وبتاريخهم المقدس كما تعرضه وتصفه كتبهم المقدسة، وقد ارتبط بالصوفي اليهودي نفسه. ومضمون تعاريفهم تتجاذبها ثلاثة اتجاهات: اتجاه يغلِّب الجانب النظري، وآخر يغلّب الجانب العملي، وثالث يزاوج بينهما. ومن تلك التعاريف:

- **تعريف "دانييل ماط"**[7]:

يعرفها بقوله:« قبالا تدلّ من ناحية على التقليد، أو الحكمة القديمة التي حفظت وجرى تناقلها من الماضي، ومن ناحية أخرى تظهر الحكمة تلقائيا وعفويا ودون سابق[هكذا]، وبنحو مفاجئ للمتلقي إذا كان المتلقي متلقيا صادقا فعلا»[1].

---

[1]- عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الاسلامي (2004-2005م)، ص246.

[2]- المرجع السابق، ص245.

[3]- نزار صميدة، **النصوص الرؤيوية الكتابية(مجالاتها وتداعياتها على الفكر الديني الكتابي قديما وحديثا**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 1971م)، ص45.

[4]- صالح النعماني، **هكبلاه الصوفية اليهودية**: *(2015-12-12):http://felesteen.ps/details/news*

[5]-*Jean Marqués Riviére ; histoire des doctrines ésoteriques , paris ,payot , 1971 ,p115.*

[6]-سامي الإمام، **تيسير فهم القبّالا(أسرار الحكمة الباطنية)**: (2017/5/9):https://www.facebook.com/samy.alemam/

[7]-أستاذ العلوم الروحية اليهودية في معهد اتحاد الخريجين للعلوم اللاهوتية في بيركلي بكاليفورنيا .

- **تعريف "جيرشوم شوليم"**[2]:

يعرفها بأنها: «السنة أو التقليد الصوفي للعبريين، وتدور مجمل أفكارها ومبادئها على معرفة العالم: أصله، تكوينه، ونشأته وأسراره، وحكمته، وتدبيره، ونهايته. وهذه المعرفة في نظر أصحاب القبالة ليست ثمرة التحليل المنطقي، والبحث المنهجي، أو النظر العقلي والحسّي، بل هي معرفة تتعلق بما وراء العقل، طريقها التأمل، ومنهجها الإشراق»[3]. ويبيّن الكاتب هنا أهم ميزة للقبّالاه، فبعد أن عدّت مجرد تقليد متوارث، تطور المصطلح إلى نوع من المعرفة التي تتجاوز العقل والحس، ولا تكون بالعلوم والمعارف العقلية المكتسبة، وإنما بالاستعداد الداخلي، والسمو بالنفس كي تتلقى هذه الفيوضات النورانية، وعلى هذا الأساس عُرف القبّاليون بتسمية (العارفون بالفيض النوراني الصادر عن الخالق)[4].

- **تعريف "شمعون يوسف مويال"**:

القبّالاه هي:«مجموعة شروح، وتعاليق على أسفار موسى الخمسة، تتخللها زوائد كثيرة أطلق عليها(سود)أو(سر)، وسميت (هقبله) أي التقاليد الوراثية؛ وهي عبارة عن مزيج غريب من الأفكار الخيالية الوهمية بشأن اللاهوت والروح وما وراء القبر، وهي تجانس آراء الكتبة الذي يجمعهم عند النصارى اسم(مستيك)، أي الإسراريين، و التعاليم التي أثرت عن الأئمة المعروفين في الإسلام بالصوفية»[5]. فالسود أو السرّ هو نوع من أنواع التفسير الباطني للتوراة الذي تميزت به القبّالاه، وسميت هذه المعارف بالسرّ، لأنها في اعتقادهم هي المعاني السرية أو الغامضة للعالم والتوراة، والتي لا تتاح إلا لقلة قليلة من العارفين بالأسرار.

- ويعرفها أحد الباحثين في كتيب (علم الكابالا للمبتدئين) على أنها: «الوسيلة الوحيدة لبناء الوعاء أو الإناء الروحي عند الإنسان، والذي من خلاله يستطيع التلقي من نور الخالق في نفسه، فالنور الذي يتلقاه الإنسان

---

[1]- سهيل بشروئي ومرداد مسعودي، **تراثنا الروحي(من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة)**، الفصل الثالث عشر(الدين اليهودي)، ترجمة وتحقيق: محمد غنيم، (بيروت: دار الساقي للنشر والتوزيع، ط1، 2012م)، ص 15.

[2]- **جيرشوم شوليم(1897-1982م)**: مؤرخ يهودي صهيوني من أصل ألماني، تخصص في دراسة القبالاه وفك رموزها حتى ارتبط اسمه بها تماماً. درس الفلسفة والرياضيات في بادئ الأمر. ولكنه قرر أن يتخصص في القبالاه فتعلّم قراءة النصوص العبرية. هاجر إلى فلسطين حيث عيّن محاضرا في التصوف اليهودي. المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص681.

[3]-*Gershom Sholem , **les grands courants de la mystique juive,**Paris, payot, 1983 , p33.*

[4]- أسعد السحمراني، **اليهودية عقيدة وشريعة**، (بيروت: دار النفائس، ط1، 1429/2008م)، ص147.

[5]- شمعون مويال، **التلمود (أصله، تسلسله، آدابه)**، تقديم ومراجعة: رشاد عبد الله الشامي وليلى أبو المجد،(القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ط1425،1هـ/ 2004م)، ص173.

من الأعلى أثناء انشغاله في البحث يمنحه نعمة من السماء مغدقا عليه وفرة من القداسة، وطهارة القلب مقرّبا إيّاه أكثر فأكثر من الوصول إلى درجة الكمال»[1].

– تُعرف بأنها:« الطريقة الوحيدة لاكتشاف العالم الروحي، والحياة الروحية، ومعرفة الخالق والذي هو السلطة والقوة العليا التي تدير حياتنا. تُعلّمنا حكمة القبّالاه عن سبب وجود الإنسان. لماذا ولِدَ؟ ولماذا يعيش؟ وما هو هدف حياته؟ من أين أتى؟ وإلى أين هو ذاهبٌ بعدما يُكمل حياته هنا في هذا العالم؟ علم القبّالاه ليس هو مجرد دراسة نظرية لكنه دراسة عملية جدّا»[2]. ثم يضيف الكاتب: «فمن خلال دراسته لعلم حكمة القبّالاه يخضع الإنسان لتغيرات داخلية، هو فقط الوحيد الذي يشعر بها ويَعي بحدوثها في داخله. ومن خلال دراسته لحكمة القبّالاه والتي هي منهج، ونظام أصيل ومثبت وقديم، يستطيع الإنسان أن يستحوذ على درجة عالية من الوعي وتحقيق الوصول إلى العالم الروحي. في واقع الأمر هذا هو بالتحديد هدف حياته في هذا العالم»[3].

– وهناك أيضا من علماء الغرب من ربطها بالسحر، بل طابق بينهما، من بينهم الباحث البريطاني "بول جونسون"(*Paul johonson*)[4] في كتابه (تاريخ اليهود) حين يقول:«ظل اليهود يمارسون السحر بنوعيه الأبيض والأسود، ويمارسون السحر بالنار، ويقيمون جلسات تستمر الليل طوله لاستحضار أرواح خيرة، وأخرى شريرة...ولم يكن ذلك النهج اللاعقلاني في ممارسة الديانة قاصرا على عامة اليهود بل تفشى بين أعلى طبقاتهم، وأطلقوا على هذه الممارسات (التصوف)، بالإضافة إلى ارتباط التصوف بالرقص و الموسيقى، وجعلهما الوسيلة الوحيدة لتمجيد الربّ وتقديسه وشكره وثنائه كما جاء في عدد كثير من الأسفار »[5].

وعليه، نلاحظ –من خلال استعراضنا للتعاريف السابقة– كيف تطور مفهوم القبّالاه من مجرد القبول، إلى اعتبارها السنة الباطنية، إلى أن استقر بها المطاف إلى اعتبارها مجموعة شروح، وتعاليق على أسفار موسى الخمسة، وميزتها أنها ترفض الاعتماد على حرفية نصوص التوراة، وتؤمن أن للنصوص روحا هي التأويلات التي يستخرجها

---

[1]– دون مؤلف، **علم الكابالا للمبتدئين**، (دب: ددن، ط3، 2005م)، ص11.

[2]–علم حكمة القبالا: http://www.kabbalah.info *(2017-10-15)*

[3]– المرجع السابق.

[4]– **بول جونسون(1928)**: صحفي، ومؤرخ انجليزي، ألّف عددا من المجلدات التي لقيت استحسانًا على نطاق واسع، مثل: (العصر الحديث)، و(تاريخ اليهود).

[5]– شفيق مقار، **السحر في التوراة والعهد القديم**، (لندن: دار رياض الرياس للنشر والتوزيع، ط1، 1990م)، ص528.

الواصلون، وهي مخفية، ومتّصلة بعالم إلهي يصعب تفسيره، يتخطى أية حدود معينة في الزمان والمكان[1]، ليكتسب هذا المصطلح حمولته الدالة على نظام مذهبي إشراقي خاص[2]. لذا يؤكد " عبد الوهاب المسيري" أن هذه التفسيرات القبّالية للكتب اليهودية المقدسة تشكل تراجعاً جوهرياً عن الفكر التوحيدي[3].

ثانيا: عند علماء الإسلام:

نذكر من تلك التعريفات ما يلي:

- **تعريف عبد الوهاب المسيري**[4]: ميّز بين نمطين من التصوف اليهودي وهما:

1- التصوف اليهودي التوحيدي:

وهو التصوف الذي يدور في نطاق إطار توحيدي، ويصدر عن الإيمان بإله يتجاوز الإنسان والطبيعة والتاريخ، ومن ثم يؤمن بالثنائيات الدينية الفضفاضة (سماء/أرض، إنسان/طبيعة، إله/ إنسان). وتتبدى هذه الرؤية في تدريبات صوفية يقوم بها المتصوف ليكبح جماح جسده تعبيراً عن حبّه للإله، وعن محاولته التقرّب منه، وهو يعرف مسبقاً استحالة الوصول والاتحاد مع الإله؛ فالحلول الإلهي يتنافى مع الرؤية التوحيدية، ووحدة الوجود قمة الكفر. فالمتصوف الذي يدور في إطار توحيدي يعبر عن حبّه الإلهي عن طريق فعل في التاريخ والدنيا، يلتزم فيه بقيم الخير،

ويعلي به من شأن القيم المطلقة المرسلة للإنسان من الإله، ويصلح به حال الدنيا[5]. ويرى "المسيري" أن هذا الاتجاه مثله الأنبياء أحسن تمثيل[6].

---

[1]- راشيل إليور، **المنفى والخلاص في الفكر الصوفي اليهودي**، مجلة الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية(*CISMOR*)، جامعة دوشيشا، العدد4، سنة 2004م، اليابان، ص15.

[2]- أحمد شحلان، **كتابات شرقية في الأخلاق والآداب والتصوف والأديان**، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 2007م)، ص60.

[3]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص6.

[4]- **عبد الوهاب المسيري(1938-2008م)**: هو عبد الوهاب محمد أحمد علي غنيم سالم عزّ المسيري. من أبرز المفكرين المسلمين المعاصرين. ولد بدمنهور(مصر). تحصل على الدكتوراه سنة 1969م. من المهتمين بالدراسات اليهودية والصهيونية، حتى أصبح في مصاف المتخصصين فيها. من مؤلفاته: "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية" من ثمان مجلدات؛ "الأيديولوجية الصهيونية". وكتب أخرى باللغة الإنجليزية، والكثير من المقالات منها: "اليهودية وما بعد الحداثة"؛ " الصهيونية وهزيمة العقل العربي". المسيري، **الموسوعة**، مج1، ص ص18-19.

[5]- المرجع السابق، مج5، ص244.

[6]- المرجع السابق، ص68.

2- التصوف اليهودي الحلولي(القبّالاه):

وهو تصوف يدور في إطار حلولي، يصدر عن الإيمان بالواحدية الكونية؛ حيث يحلّ الإله في الطبيعة، والإنسان والتاريخ ويتّحد معها، ويصبح لا وجود له خارجها، فيختزل الواقع بأسره إلى مستوى واحد يخضع لقانون واحد. ومن ثم، يستطيع من يعرف هذا القانون" الغنوصي"[1] أن يتحكّم في العالم بأسره. وهذا هو هدف المتصوف في هذا الإطار بدلا من التدريبات الصوفية التي يكبح بها الإنسان جسده، ويطوع لها ذاته[2].

ويأخذ هذا التصوف شكل التفسيرات الباطنية، وصنع التمائم والتعاويذ، والبحث عن الصيغ التي يمكن من خلالها التأثير في الإرادة الإلهية، ومن ثم التحكّم في الكون، يقول "المسيري":« وحتى لو أخذ هذا التصوف شكل الزهد، فالهدف من الزهد ليس تطويع الذات، وإنما الوصول إلى الإله والالتصاق به والفناء فيه ليصبح المتصوّف عارفاً بالأسرار الإلهية، ومن ثمّ يصبح هو نفسه إلهاً أو شبيهاً بالإله. والمتصوف في الإطار الحلولي لا يكترث إلا بذاته، لذا فهو لا يتحرك في الزمان والمكان الإنسانيين، ولا يأتي بأفعال في التاريخ، ولا يهتم بإصلاح الدنيا بل يضع نفسه فوق الخير والشر، وفوق كل القيم المعرفية والأخلاقية»[3].

وعليه: يخلص "المسيري" إلى إبراز نقطتين مهمتين:

أولاهما: الفرق بين نوعي التصوف اليهودي، « فالتجربة الصوفية التوحيدية تطويع للذات، وطاعة للخالق، وإصلاح للدنيا. أما الثانية فهي تحقيق للذات، وتطويع للخالق، وبحث عن التحكم في الدنيا»[4]. وبالرغم من استخدام لفظ (تصوف يهودي) «للإشارة إلى التجربتين إلا أنهما مختلفتان تمام الاختلاف؛ فالتصوف الحلولي، وخصوصاً في أشكاله المتطرفة؛ هو شكل من أشكال العلمنة، فإذا كان الإله أو الخالق هو مخلوقاته، ومخلوقاته هي هو، وإذا حلّ الإله في المادة فإن الطبيعة تصبح هي الإله كما يؤكد "سبينوزا"[5].كما أن صاحب العرفان يصبح

---

[1]- عرفان عبد الحميد فتاح، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1413هـ/1993م)، ص157.

[2]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص245.

[3]- المرجع السابق، مج5، ص245.

[4]- المرجع السابق، مج5، ص245.

[5]- **سبينوزا**(1632-1677م): هو باروخ بندكت سبينوزا. ولد بأمستردام، والتحق بمدرسة يهودية تابع فيها دراسة الكتاب المقدس. أثيرت شكوك حول عقيدة سبينوزا ومدى مسايرته للمتوارث فعرض عليه زعماء معبد اليهود معاشا إذا هو عاد عن غيه، لكنه رفض العرض فحرم من الكنيس. وعلى إثر ذلك انتقل إلى إحدى ضواحي أمستردام معتمدا في معيشته على شحذ العدسات نهارا، لينكب على الدراسة ليلا، أثمرت عدّة مؤلفات لعل أبرزها كتاب (الأخلاق) الذي كشف عن علو كعب سبينوزا في مجال التأليف، إلى جانب (رسالة في اللاهوت والسياسة)...الخ. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة**

قادراً على التحكم في الإله والطبيعة والكون»[1]. ويؤيد هذا الرأي اليهودي المغربي"حاييم زعفراني" حين صرّح بأن القبّالاه تحمل في طياتها معنى الوحدانية والحلولية[2] حين أكّد أن « التصوف اليهودي يهدف الحلول في الذات العلية، والتوحد معها والإيمان بوحدانية الخالق»[3]. فالتعريف يحمل في معناه المتناقضين، لكن الحقيقة إن التراث القبّالي ينزع نزوعا حلوليا واضحا نحو تضييق المسافة بينهما، حتى تتلاشى تماما في نهاية الأمر[4].

وثانيهما: خضع المصطلح لعملية تطور كبيرة، ففي الأصل تعدّ القبّالاه تراث اليهودية الشفوي المتناقل فيما يعرف باسم (الشريعة الشفوية)، ثم أصبحت تعني منذ أواخر القرن الثاني عشر للميلاد أشكال التصوف والعلم الحاخامي المتطورة إلى جانب مدلولها الأكثر عموما باعتبارها دالا على سائر المذاهب اليهودية الباطنية منذ بداية العصر المسيحي[5].

وفي الأخير يؤكد "المسيري"–بما لا يدع مجالا للشك– أن العقيدة اليهودية رغم ما تتضمّنه من نزعة توحيدية قوية إلا أن معدلات الحلولية أخذت تتصاعد داخلها، حتى أصبحت الطبقة الحلولية داخل (التركيب الجيولوجي التراكمي اليهودي)[6] أكثر الطبقات سيطرة، وانتهى الأمر بأن هيمنت الحلولية على العقيدة اليهودية فأصبحت عقيدة توحيدية اسما، حلولية فعلا، وأصبحت ذات نزعة غنوصية قوية[7]. لذا يؤكد "المسيري" بأن التصوّف اليهودي هو «ثيوصوفيا (غنوص وعرفان)؛ أي معرفة الإله من خلال التأمل، والمعرفة الإشراقية التي تبتعد عن

الفلسفة، ج1، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م)، ص136 وما بعدها، عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص119 وما بعدها.

[1]– عبد الوهاب المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص245.

[2]– حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج2، ترجمة: أحمد شحلان، (المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، دط، 2000م)، ص520.

[3]– المرجع السابق، ص521.

[4]– المسيري، **الموسوعة**.مج5، ص246.

[5]– المرجع السابق، ص246.

[6]– **التركيب الجيولوجي التراكمي اليهودي**: مصطلح صاغه المسيري لإبراز ذلك التناقض في اليهودية، فيقول:« عبارة نستخدمها لنصف عدم التجانس، بل التناقض الداخلي الحاد الذي تتسم به اليهودية مقارنة بالأنساق التوحيدية مثل الإسلام والمسيحية». ويضيف: «واليهودية تختلف في تصورنا عن المسيحية والإسلام فهي تشبه التركيب الجيولوجي المكون من طبقات مستقلة تراكمت الواحدة فوق الأخرى، ولم تلغ أية طبقة جديدة ما قبلها، وهي طبقات تتجاور وتتزامن وتوجد معا لكنها لا تتمازج، ولا تتفاعل ولا تلغي الواحدة منها الأخرى ولا يتم استيعابها في إطار مرجعي واحد. وقد سميت كل هذه الطبقات(الدين اليهودي)». ويرى أن كتب القبّالاه ومدوناتها هي أكثر في تراكميتها الجيولوجية وعدم تجانسها. للتوسع انظر: المسيري، **الموسوعة**، ص4 وما بعدها.

[7]– المرجع السابق، ص3.

التمرينات الصوفية، وعمليات الزهد، ومحاولة الذوبان أو إفناء الذات[1] الإنسانية في الذات الإلهية، وهو وصف– بالرغم من ذلك– ليس له مقدرة تفسيرية عالية؛ لأن التصوف اليهودي الحلولي يتّجه نحو الاتحاد مع الإله والالتصاق به" ديفيقوت"[2]، وهو اتحاد يؤدي إلى "وحدة الوجود"؛ ووحدة الوجود يفترض أنها تؤدي إلى الكشف الصوفي لطبيعة الإله، وإمكانية التواصل معه، ثم التحكم فيه»[3]. ليؤكد أن ميزة التصوف اليهودي في معظمه يدور في إطار حلولي، لذا يفضل أن يشير إليه بكلمة (قبّالاه) لأنه يراها أكثر دقة و تفسيرية[4].

– ومن التعاريف أيضا تعريف "أحمد حسن قواسمة"، والذي ميز بين مدرستين مثلتا القبّالاه(النظرية، والعملية)، إذ يقول بأنها: «مصطلح يفيد التقاليد(*TRADITIONS*)، وهو عنوان نوع مخصص من المعرفة الباطنية اللّدنية المستترة والمتلقاة التي نُقلت من جيل إلى آخر عبر سلسلة موثقة من المرشدين الروحانيين، ثم أخذت هذه التعاليم الباطنية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر(12و13 م) صورة خبرة صوفية ذات شعبتين متمايزتين؛ تصوف نظري تأملي يركز على التفسيرات الصوفية للكون ونشأته. وتصوف عملي سلوكي اتخذّ صورة طريقة صوفية، وآداب في السلوك، مثّلتها طائفة الحاسيديم الأشكناز(التّقاة)».[5]

– وفي تعريف آخر نجد أن مصطلح القبّالاه «يحيل في دلالته الأولى على معنى مجموع التعاليم الواردة في العهد القديم، وعلى متون الرواية الشفوية قبل أن يغدو دالا في اليهودية الرّبّية على "علم الأسانيد"، وقد اكتسب هذا المصطلح حمولته الدالة على نظام مذهبي إشراقي خاص في عصور متأخرة حين شيّد متصوفة يهودية الغرب الإسلامي، وتخومه المسيحية خلال القرن الثالث عشر الميلادي نظريات في الوجود، والمعرفة، والقيم، محورها الرئيس مذهب "السفيروت" أو الأسماء الإلهية، وتجلياتها في العوالم المختلفة»[6].

---

[1]– عبد الوهاب المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الاسلامي (2004-2005م)، ص245.

[2]– **ديفيقوت(التوحد بالإله والالتصاق به)**: كلمة تشير إلى الحبّ العميق للإله الذي يؤدي إلى الاتحاد به. وهو مفهوم حلولي، صار مفهوما مركزيا في القبّالاه. ويشير عند "إبراهيم أبو العافية" إلى (الشطحة الصوفية). وهو نفس المعنى عند الحسيديين. لكن الالتصاق بالإله لا يعني الخضوع له أو الفناء فيه، وإنما يعني الاتحاد به، وهو اتحاد يؤدي إلى معرفة الإنسان لسرّ الإله وطبيعته بحيث يمكن التأثير فيه، والتحكم في الكون. المسيري، **الموسوعة**، ص267.

[3]– المرجع السابق، مج5، ص245.

[4]– المرجع السابق، مج5، ص245.

[5]– أحمد حسن القواسمة وزيد موسى أبو زيد، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، ص548.

[6]– أحمد شحلان، **كتابات شرقية في الأخلاق والآداب والتصوف والأديان**، ص60.

–وتُعرف أيضا بوصفها «تصوفا باطنيا، وتأمليا يحتوي على عناصر روحانية(*gnosticism*)، أو عناصر من الأفلاطونية الجديدة. ويعطي هذا التصوف تصورا ديناميّا للطبيعة الربوبية، ويمنح ترجمة فورية ورمزية لنصوص التوراة، والتلمود، والوصايا العشر المنزلة على موسى–عليه السلام–فضلا عن تعريفها للمعاني الكونية، ومساعدتها لمريديها للوصول إلى غاية التحسين الفكري المطلق لهم»[1].

وعليه: وانطلاقا من التعاريف السابقة يمكن أن نميز بين ثلاث دلالات مختلفة للقبّالاه تبرز التطور الذي اعترى المصطلح؛ فهناك الدلالة اللغوية؛ حيث يشير هذا المفهوم إلى معنى القبول والاستلام، ثم أصبح يشير إلى المأثور (كتب الأنبياء والحكمة)، وأخيرا صار يشير إلى نوع من الأدب هو الأدب القبالي، وخاصيته التأويلية التي تميّزت بالجدّة[2].

كما تحصر مجمل تعاريفهم–أيضا –القبّالاه في أنها ذلك التصوف الحلولي الغنوصي من التراث الشفوي الذي يعتمد التأويل الباطني لمعاني الكتاب المقدس، ويقوم على افتراض أن لكلّ كلمة وحرف معنى خفيّ يتضمن نظريات مستوردة من فلسفات أخرى لتفسير، وفهم الخلق وطبيعة البشر، وحقيقة الروح والقدر، ويحاول أتباعه اليوم نشره عالميا بمعزل عن الدين اليهودي بحيث يقدّم كفلسفة روحانية يمكن اعتناقها دون أن يغيّر المرء دينه، وتتمحور أساسا حول التأويل وفكرة الخلاص الصوفي[3]. وبالرغم من أنها مذهب باطني مغلق على العارفين إلا أنها لم تقتصر على مسائل معينة، بل انضمت إلى الفلسفة، وقدّمت نظرة شمولية للكون والخلق، لكن يبقى تفسيرا مصطبغا بالصبغة الدينية.

---

[1]– **فقه التحيّز(رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد)**، من أعمال مؤتمر التحيّز الثاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، 2007م)، ص19.

[2]– عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص166.

[3]–محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص72.

المطلب الثاني: نشأة القبّالاه ومصادرها:

الفرع الأول: نشأة القبّالاه:

ارتبطت النشأة الفعلية للقبّالاه[1] -بمعناها الحالي- زمانيا بالقرون الوسطى[2]؛ حيث كان اليهود يمرّون بحالة من الانحطاط الفكري جراء تمسكهم بالقانون كما تبلور في التلمود، ولم يزيدوا عليه شيئا سوى التعليقات، فخاطوا حول نصوصه الخرافات، وأعمال السحر سعيا وراء التحرر من نير التاريخ[3]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى الاضطهاد، والطرد من إسبانيا، وما انجر عن ذلك من تطلعهم إلى الخلاص بمجيء المسيح المنتظر، وبالتالي تسريع العودة لإسرائيل[4]. فكان من نتائج هذا الوضع المتردّي ظهور اتجاهين متناقضين[5]؛ كان أحدهما الاتجاه الصوفي المسمى (القبّالاه)، وكان شيوعها في هذه المرحلة لسببين رئيسيين:

1-كان تعبيراً عن رفض التراث التلمودي الذي وضعه الحاخامات، فكانت بذلك ثورة على هذا التراث الحاخامي[6]، وكان أوّل ظهور لها في فرنسا، ثم انتقل مركزها إلى إسبانيا[7].

---

[1]- يعتقد اليهود أن جذور القبّالاه تعود إلى القرن الأول الميلادي، وهناك من يذهب إلى أن أوّل عالم في حكمة القبّالاه هو إبراهيم -عليه السلام- والذي دوّنها، وحفظها، لتنتقل شفويا عبر الأجيال، ثم استمر علم القبّالاه في الانتشار بعد المدونات التي كتبها موسى -عليه السلام-. عبد الوهاب المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص247. وشمعون مويال، **التلمود**، ص26.

[2]- **القرون الوسطى**: يبدأ العصر الوسيط في عُرف المؤرخين بسقوط روما سنة 476م، وينتهي سنة 1453م، وهو تاريخ فتح القسطنطينية عاصمة الإمبراطورية البيزنطية على يد العثمانيين. تميز هذا العصر بالنسبة للقارة الأروبية بظهور نظام الإقطاع، وسقوط الكنيسة. نزار صميدة، **النصوص الرؤيوية الكتابية**، ص323.

[3]-**التاريخ اليهودي المقدس**: إن التاريخ من منظور يهودي مفعم بالغرض الربّاني، فاليهود استقوا الدروس الأخلاقية والروحانية من ظروفهم الاجتماعية والسياسية، وقد اقتضت بعض تلك الظروف تدخلات ربانية لم تخل حتى من العقاب، وليس مفاجئا أن اليهود بما عرف عنهم من حرص على تأكيد المعنى والمضمون الديني للتاريخ أنهم حافظوا بعناية على تاريخهم في كتبهم المقدسة، التي تسجل التطور التدريجي لعلاقتهم بالله. سهيل بشروئي، **تراثنا الروحي(الدين اليهودي)**، ص2.

[4]- المرجع السابق، ص21.

[5]- **الشولحان آروخ (المائدة المنضودة)**: وهو عبارة عن مصنف تلمودي فقهي، عدّه الفاروقي تلمودا مصغرا لا يقبل الجدل ولا المخالفة ولا التفسير، قبله اليهود كأنه مفتاح الخلاص. أعدّه يوسف كارو سنة 1567م، واعتبره دليلا للحياة مبني على قوانين التلمود وشروحه. وقد لاقى هذا الكتاب رواجا كبيرا لدى اليهود باختلاف فئاتهم، خاصة اليهود الأرثوذكس الذين أصبح الكتاب المعتمد لديهم، لكن المفكرين الإصلاحيين هاجموه لأنهم اعتبروه تجسيدا لكثير من الجوانب المتخلفة في اليهودية، وبالرغم من ذلك لا يزال هذا الكتاب محافظا على قيمته، وأهميته في الأوساط اليهودية. الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، (القاهرة(مصر): مكتبة وهبة، ط2، 1408هـ/1988م)، ص22. وشمعون مويال، **التلمود**، ص13.

[6]- المسيري، **الموسوعة**، ص247.

[7]- محمد الغرايب، **التصوف اليهودي بين العقيدة والتاريخ** *(15-14-2015)*http://www.minculture.gov

2-تطورت القبّالاه اقترانا بالفهم الروحي للمنفى والخلاص، وفُهم انتشارها على أنه وسيلة لتسريع خلاص اليهود[1].

وتتلخص الفكرة في اعتبار المنفى تجربة لها أثرها على الشعب اليهودي عبر مسيرة تاريخهم، وأضحى تعبيرا عن ظرف تاريخي يجسد فقدان السيادة السياسية والحرمان من الاستقلال، وافتقاد الحدود الإقليمية، حيث لم يكن بالمقدور تنمية الرجاء بخلاص متوقع من المنفى الطويل، والإبقاء على هذه المشاعر من خلال إحياء طقسي للماضي (من خلال الدراسة والتلاوة وإحياء الذكرى والتفسير)، وصياغة صوفية للمستقبل من جديد. وعليه تمركزت الروحانية اليهودية، والحياة الطقسية في إحياء الذكرى حول دراسة الكتب المقدسة من خلال موقفين أساسيين هما:

-**الهالاكاه**[2]: حيث تصدّت للحاجات المتعلقة بالوجود وفقا للعملية التفسيرية التشريعية التقليدية.

-**القبّالاه:** حيث ركزت على المعاني الباطنية أو الخفية للنصوص الحرفية المقدسة، وعلى إعادة بناء المملكة الإلهية فيما يتعلق بالخطط ما وراء التاريخية التي ستحل رموز المسار الذي لا مناص منه للمستقبل الخلاصي[3]. تقول "راشيل إليور": «يمكن وصف الفكر الصوفي اليهودي...بأنه استجابة لاهوتية حاولت تحدّي الوجود في المنفى، أبطل الأدب الصوفي "القبّالي" صحة الواقع القائم على التجربة، وهو الواقع الذي صار يتصور على أنه منفى وعبودية وأوجدت القبّالاه نظاما بديلا فُهم على أنه المعبر نحو الخلاص والحرية المرتبطة ب(قوى القداسة، الحضور الإلهي)، ترسّخ هذا التصور اللاهوتي الذي حوّل المصير التاريخي المفروض إلى تاريخ مقدس كوني كاستجابة للتجربة التاريخية التي تصوّرت نظام العالم كمنفى وتشتت، في حين كانت تشيّد نظاما روحيا بديلا من الخلاص ولمّ شمل الشعب»[4]. وكانت في بداياتها حكرا على نخبة معينة من اليهود اصطفت نفسها لتقبّل هذه التعاليم والتقاليد السرية[5]، ممهدة لممارسيها طريقا يستطيع الفرد من خلاله أن يسير روحيا حتى يبلغ الحضرة الإلهية،

[1]- راشيل إليور، **المنفى والخلاص في الفكر الصوفي اليهودي**، مجلة الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية(*CISMOR*)، جامعة دوشيشا، العدد4، سنة 2004م، اليابان، ص13.

[2]- **الهالاكاه:** كلمة عبرية تعني "التشريع" أو "الشريعة"، وعادة ما يتم الحديث عن الهالاخاه مقابل الآجاداه(القصص والمواعظ)، والتلمود يحتوي على أجزاء هالاخية، وأخرى آجادية، أي على أجزاء تشريعية، وأخرى قصصية وعظية. المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص146.

[3]- راشيل إليور، **المنفى والخلاص في الفكر الصوفي اليهودي**، ص ص13-14.

[4]- المرجع السابق، ص14.

[5]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ص206.

بل ليتيح المجال أمام الشيخيناه[1] كي تنتشر في العالم الدنيوي، ويهزم الشر[2]. وكانت هذه العقائد الصوفية موضع احتراس شديد، فلم يسمح بشرحها إلا لفئة قليلة من المريدين المختارين خوفا من أن يؤدي إفشاء سرّها–كما يعتقدون–إلى تعريضهم للفهم الخاطئ مما يؤدي إلى انتشار الشكوك والهرطقة[3].

الفرع الثاني: عوامل نشأة القبّالاه:

اختلفت الآراء حول عوامل نشأة التصوف اليهودي؛ فمنهم من جعلها داخلية محكومة بالأسس الفكرية المكوّنة للديانة اليهودية، في حين ذهبت طائفة من الدارسين إلى أن أصول التصوف تعود تارة إلى التأثير المسيحي، وتارة إلى الزهد الذي ساد أوساط الهنود والفرس، لكن ما هو مجمع عليه أن التأثير الإسلامي هو البارز[4] لأن هذا الأخير اعتبر أنموذجا يُحتذى به في أوساط القبّاليين من الطائفة اليهودية. لذا يمكن أن نقول باطمئنان أن القبّالاه موسوعة ضخمة تعتمد في مفرداتها على منهج الجمع والتلفيق بين عناصر ثقافية متباينة مستمدة من مصادر مختلفة. وهذا ما سيتّضح فيما يلي:

أولا: العوامل الخارجية:

ونجملها في:

1–الأثر الوثني:

عند مراجعة التاريخ اليهودي نجد أن اليهود الذين كانوا يتّصفون بميلهم إلى الوثنية اعتمدوا على عدّة روافد، لاسيما الثقافة الفرعونية المصرية القديمة، والثقافة البابلية.

أما التراث الأخلاقي والديني المصري فقد ترك أصداء عميقة في وجدان العبرانيين[5]. لذا يذهب الكثير من العلماء إلى إرجاع جذور القبّالاه إلى الفلسفة المصرية الوثنية القديمة، بحكم تواجد اليهود في مصر قرونا عدّة، ولأنهم كانوا ضمن النسيج الاجتِماعي الحضاري الفرعوني؛ وكان من نتاج الاحتكاك الثقافي تلقِّي ثقافة الغالب،

[1]– **الشخيناه(التجلّي الأنثوي للإله)**: تشير في الأدبيات الدينية اليهودية إلى الحضرة الإلهية، أي حلول الإله في الإنسان والعالم. أما في التراث القبّالي فتعد أهم التجليات النورانية العشرة، فهي السفيراه أو التجلي العاشر الذي يربط بين الإله ومخلوقاته لقربها من العالم الأرضي، وهي التعبير الأنثوي عن الإله الذي يتلقى الفيض الإلهي ويوزعه على العالمين. أما عند سعيد بن يوسف الفيومي وموسى بن ميمون فهي كيان مخلوق منفصل عن الإله، وهي مثل الملائكة وسيط بين الإله والإنسان. المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص ص 268–269.

[2]–بشروئي سهيل ومرداد مسعودي، **تراثنا الروحي**، ص15.

[3]–عبد المجيد همو، **الفرق والمذاهب اليهودية من البدايات**، (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ط2، 1425هـ/2004م)، ص122.

[4]– عبد المنعم الحفني، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود**، (ص174.

[5]– المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص13.

وامتزاجها مع ما لهم من عادات وعبادات، وضمّها ضِمن تراثهم العقدي، والفكري على أنها من نتاجهم تدريجيّا، فتشكّلت عندهم تعاليم كهنوتيّة فلسفية سحريّة، هي جماع الخليط بين التراثين العبري والمصري الفرعوني، عُرفت في التاريخ اليهودي فيما بعد بالقبّالاه اليهودية. وكانت هذه التعاليم بمثابة فلسفة منهجيّة للتّفكير والتّحليل، مرَّت بأطوار عدّة حتى طبّقوها على شرح التّوراة، فكسبت رداءً دينيّا معه وشاح الشرعية التلموديّة، وتناقلوها جيلا بعد جيل كتعاليم شفوية.

وقد تأثر العبرانيون أيضا بحضارة الكنعانيين في كثير من المجالات، خاصة في بعض الشعائر، والعقائد التي تمّ تبنّيها[1]. كما تأثروا بكثير من الشعائر، والعقائد البابلية مثل السبت، وتغطية الرأس أثناء الصلاة. ولم يتوقف تأثر اليهودية بالديانات، والحضارات الأخرى مع العودة من بابل، إذ تأثر اليهود بفكرة (الماشيح) من التراث الفارسي، كما أثّر الفكر الهيليني في الفكر الديني اليهودي، فسفر(الجامعة) يتضمن رؤية عدمية تشبه من بعض الوجوه الفكرة الإغريقية الخاصة بأن التاريخ مثل الدورات الهندسية المحضة التي تبدأ وتنتهي بلا معنى، بل إن الشريعة الشفوية نفسها من أصل هيليني، إذ كان اليونان يرون أن القانون الشفوي أهم وأكثر شرعية من القانون المكتوب. أما فكرة (تهشّم الأوعية) فهي فكرة أسطورية يونانية، وردت في تراتيل "أورفيوس" وتشير إلى (تلوث الأشعة) أو الومضات الإلهية في روح الإنسان أثناء هبوطه، كما تأثر التصوف اليهودي بالإثنينية الزرادشتية القائلة بالظلمة والنور، وبالأفلاطونية الحديثة، وباستبدالها عملية الخلق بالفيض الإلهي، وما تقول به الفيثاغورية[2] الحديثة من أن للأعداد قوى خفية، وأسرارا[3]، لكن أهم ما تأثرت به القبّالاه على الإطلاق هو الغنوصية[4]. فما هي؟.

الغنوصية من (غنوصيص)، وهي كلمة يونانية معناها علم أو المعرفة أو حكمة أو عرفان[5]. يعرّفها "عبد الرحمن بدوي" في موسوعته بأنها:«نزعة فلسفية دينية صوفية»[6]، وفي التصوف الإسلامي تستخدم كلمة(عرفان) لتدلّ على نوع أسمى من المعرفة يُلقى في القلب في صورة كشف أو إلهام. وعند المؤرخين له هو «العلم بأسرار

---

[1]-المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية(نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2005/2004م)، ص15.

[2]- **الفيثاغورية:** فلسفة رياضية كونية، وطريقة صوفية تؤمن بتطهير الروح من البدن، وتعد أتباعها لحياة التأمل والرياضة الروحية. محمد علي أبو ريان، **الفلسفة اليونانية من طليس إلى أفلاطون**، ج1، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ط2، دت)، ص65.

[3]- ول ديورنت، **قصة الحضارة**، ج3، ترجمة: محمد بدران، (القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ط3، 1973م)، ص135.

[4]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص15.

[5]- المرجع السابق، ص38.

[6]- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، ص86.

الحقائق الدينية والخصائص الإلهية، وبكل ما هو سرّي وخفي كالسحر والتنجيم»[1]. والعرفاني هو: «الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينية، بل يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها..، معرفة تقوم على تعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك...، فالمعرفة هنا لا تعني العلم، أي اكتساب المعارف، بل بذل مجهود متواصل بقصد التطهير والتخلص من الأدران، والتوصل للصيغة الغنوصية اللازمة لرحلة العودة للاندماج من جديد في العالم الإلهي الذي جاء منه الإنسان»[2].

ومحصل هذه النزعة أن الإنسان العادي لا يستطيع أن يعرف من هو الإنسان. صحيح لدى كل إنسان الاستعداد لمعرفة من هو، ولهذا يمكن أن يقال إن كل إنسان غنوصي بالقوة. أما بالفعل فقليلون هم الذين يسلكون طريق الغنوصية. وهذا ما يؤكده مؤسس المذهب "سيمون الساحر" (*Simon Magus*)[3]، حيث يرد في إحدى خطبهم أن إدراك سرّ الإنسان ليس من شأن الجاهل أو اللاصق بالأرض، ولا أولئك الذين لا يعرفون إلا النفس، ولا العميان بالطبيعة، بل هو من شأن أولئك الذين يملكون الروح، والذين هم أرواح، ويستطيعون التأويل عن طريق الروح، أي "الكمل"، وهؤلاء هم صفوة الإنسانية، وآمال العالم تستند إليهم[4]. ومن هنا يتجلى اهتمام الغنوصيين بالكمال، ويمكن الوصول إليه بواسطة الغنوص(العرفان أو المعرفة)، والغنوص يتم بوصفه عرفانا بالإنسان، وهذا العرفان يفضي إلى عرفان الله، والعرفان بالله هو المؤدي إلى النجاة أو الخلاص، لأن الله عند الغنوصيين هو الإنسان، ولهذا فإن أساس الغنوص هو معرفة الإنسان بنفسه بوصفه إلها، وهذه المعرفة تؤدي إلى نجاته[5].

والغنوصية ترى أن ثمة جوهرا واحدا يجمع بين كل الديانات، ولذا لا تقدم نفسها كديانة جديدة، بل كباطن للدين القائم، ومهمة الغنوص الكشف عن المغزى العميق له، بواسطة معرفة باطنية وكاملة لأمور الدين، مع التمييز بين الغنوصية كوقف من العالم وهو (الغنوص العملي)، والغنوصية كنظرية لتفسير الكون(الغنوص النظري)، لكنهما مرتبطان، لأن العرفان لا يمكن التوصل إليه إلا بعد ممارسة طقوس وشعائر محددة[6]. يقول "المسيري" في موسوعته:«ورغم أن أساطيرها وتعاليمها وأفكارها غير متجانسة، بل تنافرها، يمكن القول بأن ثمة بنية كامنة واحدة أو

---

[1]-المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية(نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2005/2004م)، ص38.

[2]-المرجع السابق، مج5، ص38.

[3]- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، ص88.

[4]- المرجع السابق، ج2، ص87.

[5]- المرجع السابق، ص86.

[6]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص38.

نموذج معرفي واحد...يتحقق في لحظة التوحّد الكامل بين الخالق والمخلوق»[1]. تبدأ المنظومة الغنوصية من نقطة فردوسية لا تحتوي إلا على النور والقداسة، حالة تماسك واحدية عضوية لا يوجد فيها كل منفصل عن الأجزاء، ولا توجد فيها ثغرات، ويوجد الإله الخفي، وهو إله متعال لا يقبل الوصف، متجاوزا تماما الدنيا حدّ التعطيل، غير مكترث بها. هذا الإله لم يخلق العالم دفعة واحدة من العدم، وإنما من خلال عملية تدريجية من خلال الفيض والصدور؛ ففاضت مخلوقات تسمى (الأيونات) وهي القوى الروحية الأولية أهمها (الإنسان)، أو (الإنسان الأوّل)، أو (آدم قدمون)، أو(أنثرويوس) الذي هو نفسه الإله. ومن أهم الأيونات الأيون المسمى(صوفيا أو الحكمة) [2].

وتذهب الغنوصية إلى أن الكون شرير ومعاد، والعالم سجن، وأن الإنسان لا ينتمي إلى هذا العالم، بل وقع فيه لا لذنب اقترفه أو لشرّ متأصل فيه، وإنما بسبب خلل كوني أدّى إلى تسرّب بعض الشرارات الإلهية بحيث حبست داخل المادة، والإنسان جزء من هذه الشرارات، فهو ينتمي إلى العالم النوراني، عالم الإله الخفي، ولن يتم الخلاص ولن يبلغ الإنسان الكمال أو النجاة إلا من خلال معرفة باطنية(غنوص)تتّصل بالحقيقة الكلية الشاملة، وهي معرفة أو عرفان يفضي بالإنسان إلى معرفة الإله، بل الإله في نهاية الأمر هو الإنسان، والإنسان هو الإله، أو على الأقل ينتميان لعالم واحد، لذا فإن الخلاص والكمال هو اتحاد الذات الإنسانية مع الذات الإلهية اتحادا جوهريا وانتهاء العالم[3].

ازدهرت هذه النزعة في القرنين الثالث والرابع للميلاد، وقد اعتبر آباء الكنيسة ومنهم "أوريجانوس" أن الغنوصية وليدة تزاوج بين المسيحية وبين حركات روحية أخرى، أبرزها اليونانية، والإيرانية، واليهودية. وقد انتشرت بخاصة في التيارات الداعية إلى الاتصال المباشر بالألوهية، وفي طقوس أديان الأسرار، وفي فكرة "الناس الإلهيين" عند فيلون اليهودي، والقديس "بولس"[4]. ويقوم هذا المذهب على بعض المعاني الأساسية[5]:

أ.**الثنوية**: وهي من الأفكار الأساسية للغنوصية، وتعني وجود مبدأين هما "الروح والمادة"، تجري أحداث الكون حسب ما بينهما من تعارض ونزاع .

---

[1]- المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية(نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2004/2005م)، ص38.

[2]- المرجع السابق، ص38.

[3]- المرجع السابق، مج5، ص38.

[4]- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، ص86.

[5]- المرجع السابق، ص88.

ب.الصانع: وهي الفكرة الثانية الأساسية، ولما كانت الروح والمادة هما المبدأين الأعليان، فإن فكرة الخلق غير واردة في مذهبهم، ولهذا لا يقولون بخالق العالم، بل بصانع العالم، وهي فكرة نجدها عند أفلاطون.

ج.العرفان: وهو لا يتم بالفكر والتعلم، بل يتم في الجماعة وبالجماعة عن طريق الطقوس والمراسم والاحتفالات...إن الغنوص(المعرفة والعرفان) ليس معرفة بالأحوال الخارجية، بل بالحقائق الباطنة، وغاية المعرفة جعل الإنسان إلها، لذا كان اتحاد الإنسان بالإله هو المعرفة أو العرفان. إن معرفة الإنسان لنفسه هي البداية، ومعرفته بالله هي نهاية الكمال، إن الإنسان لا يستطيع بنفسه أن يبلغ الدرجة العليا من المعرفة، لهذا لابد من قوة علوية هي التي تلهمه هذه المعرفة العليا، لهذا فإن كل الفرق الغنوصية تدّعي أنها استودعت رسالة أو وحيا سريا أوحي إليه من السماء.

د.الخلاص: نظرا للنزاع بين النور والظلمة في العالم، فلا بد للإنسان من الخلاص. والخلاص هو النجاة من العالم المادي، الظلماني الذي هو بطبعه شرير، لكن هذا الخلاص لا يتحقق إلا لعدد قليل من المختارين ومن الأرواح المصطفاة، وهؤلاء وحدهم القادرون على بلوغ العرفان "الغنوص"، ولهذا فإن الغنوصيين الأوائل لم يعترفوا إلا بوجود طبقتين: طبقة الروحانيين، وطبقة الهيولانيين. أما المتأخرين فميزوا بين ثلاث طبقات: الروحانيون، النفسانيون، الهيولانيون، أما أصحاب الطبقة الوسطى فلا يملكون عرفانا بل علما. أما الروحاني فهو الغنوصي الحقيقي لأنه يملك العرفان(الغنوص)، لأنه يشاهد، ويتلقى النور، نور البهاء المعقول[1].

أصبحت الغنوصية في اللغات الغربية عَلما على المذاهب الباطنية وعلى الهرطقات التي تقف على الطرف النقيض من العقائد السماوية التوحيدية، يعلق "المسيري" قائلا:«يمكن القول بأن الغنوصية ليست شكلا من أشكال التصوف الذي يدور في إطار توحيدي...، تقف على طرفي نقيض من هذا النوع من التصوف، فهي تهدف إلى الالتصاق بالإله، والاتحاد معه بهدف الوصول إلى المعرفة الباطنية والصيغة النهائية(الغنوص) التي يمكن عن طريقها التحكم في الواقع وفي البشر بل في الإله». وهي في هذا تشبه القبّالاه التي تحاول الوصول إلى المعرفة الباطنية ولا تكترث كثيرا بالتمارين الصوفية، وذلك باعتبارها محاولة للاقتراب من الخالق، فكل همها تحقيق الالتصاق بالإله والاتحاد به من أجل التحكم في الكون، وفي الإله[2].

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م)، ص88.

[2]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص38.

2- الأثر المسيحي والإسلامي:

استقر أغلبية اليهود في العالم المسيحي مع القرن السادس عشر، الأمر الذي ترتب عنه تسرُّب أفكار مسيحية كثيرة إلى الفكر الديني اليهودي. ولعل أخطر ما يمكن أن يحدث لنسق ديني هو أن يتبنى أفكار دين آخر وصُوَره المجازية، فهذه الأفكار مرتبطة بأفكار أخرى، ولها دلالات مختلفة داخل نسقها، ولكنها حينما تُنقَل تصبح مثل الخلية السرطانية. وهذا ما حدث لليهودية؛ إذ تأثر الفكر القبَّالي بفكرة التثليث المسيحية، وتحوّلت إلى فكرة التعشير، كما يقول "المسيري"؛ أي تحوّل الإله إلى عشرة أجزاء، هي التجليات النورانية العشرة (سفيروت) [1]. كما أن الفكر الديني اليهودي بدأ يتأثر بالمسيحية الشعبية بكل ما تحمل من أساطير، واتجاهات غنوصية، وقد بلغ هذا التأثير درجة تنصر بعض اليهود، كما حدث مع أتباع "إبراهيم أبو العافية" فعندما لاحظوا التشابه الكبير بين فكره القبَّالي والمسيحية، تنصّروا[2].

أما تأثير التصوف الإسلامي في علم الباطن اليهودي واضح باعتراف أصحاب الديانة أنفسهم، ومن بينهم *D.s. Goitein* الذي يصرح قائلا: « الزهد الإسلامي طبع بطابعه تصوفَ وفلسفةَ وأخلاق يهودية بلاد الإسلام التي كانت على استعداد لقبول ذلك»[3]. وقد ظل التصوف اليهودي رافدا من روافد الثقافة الإسلامية، ويؤكد "حاييم الزعفراني" حقيقة هذا الأثر[4] قائلا: «لا نستطيع فهم بل قبول وجود علم روحاني وباطني يهودي مثل الذي عرفه بحيا بن بقودا، أو أبرهام أبو العافية، أو أبرهام بن ميمون، وغيرهم من المتصوفة القبليين اليهود إذا لم نكن على علم بطبقة العلماء المسلمين الذين اشتغلوا بعلم الباطن والمعارف الصوفية»[5]. وعليه فقد نشأ التصوف اليهودي في الأندلس كما نشأ غيره من العلوم اليهودية في أحضان الحضارة العربية الإسلامية، متأثرا بأعلامها ومفكريها، وبصفة عامة بالفكر الصوفي الإسلامي[6]، وقد كان له تأثير هائل على الحسيدية وعلى مصطلحاتها؛ فأثرت الصوفية التركية على طقوس الحسيدية، والصوفية الأندلسية على القبّالة الأندلسية، بالرغم من محاولة علمائهم إنكار هذا التأثير بردّ

---

[1]-المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية(نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2005/2004م)، ص40 وما بعدها.

[2]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ص254.

[3]- المرجع السابق، ص215.

[4]- المرجع السابق، ص ص208-209.

[5]- المرجع السابق، ص214.

[6]- عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص6.

الباطنية اليهودية إلى عصور ما قبل الإسلام، ولكن الدراسات المعاصرة تنفي ذلك، وتجزم على التأثير الإسلامي الذي برزت آثاره في فكر كل من "بحيا بن باقودة"، و" موسى بن ميمون وابنه"، و"يوسف بن عقنين"، وغيرهم كثير[1]. وسنتوسع في هذا الموضوع في الباب الثاني.

وفي ختام حديثنا عن المؤثرات الخارجية يؤكد "المسيري" أن: «تأثر اليهودية بالعقائد والديانات الأخرى ليس ميزة، ولا عيبا، فثمة رقعة مشتركة واسعة بين كل الديانات والعقائد، ...ولكن المؤثرات التي تراكمت داخل اليهودية ظلت متعايشة كطبقات جيولوجية غير مندمجة، وغير مستوعبة في إطار مرجعي واحد، الأمر الذي وسم اليهودية بميسمه، وجعل منها تشكيلا جيولوجيا متراكما»[2].

ثانيا: العوامل الداخلية:

لم تكن المؤثرات الخارجية المصدر الوحيد للقبّالاه، فهناك من جعلها محكومة بالأسس الفكرية الدينية لليهودية والتي لخصها "حاييم الزعفراني" بقوله:« يقصد بالقبّالاه النتاج الذي يفترض فيه أن يتضمن إضافة إلى الباطنية اليهودية جماع الكتابات التلمودية و"المدراشية"، وكذا كل الآراء والمعتقدات الكلامية، والفلسفية العربية...و القبّالاه هي أيضا رِفد النتاج الفكري اليهودي»[3]، فالقبّالي يجعل من العهد القديم، ومن التلمود موضوعا للتأمل الدائم[4].

انطلاقا من كلام الكاتب فإن التصوف اليهودي يمتد بجذوره في أعماق الذاكرة، ويستقي من إبداعات العهود القديمة التوراتية، بل يرتبط ارتباطا وثيقا بالنبوءة، وبأقوال أصحابها، خصوصا المشاهير منهم في مسارهم الروحي ومعاناتهم الداخلية، مسارًا وجَد أصوله في قصة إبراهيم –عليه السلام– وموضوع العهد الموثق بالختان،وفي سيرة موسى–عليه السلام– والنار المشتعلة، وحضوره أمام الذات العلية في طور سيناء، وفي رؤية عربة حزقيال، ...وفي معارج[5] أناس آخرين ورد ذكرهم في العهد القديم وفي الأساطير اليهودية[6].

[1]– عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1400هـ/1980م)، ص6.

[2]– المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص15.

[3]– حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ص209.

[4]– المرجع السابق، ص209.

[5]– المرجع السابق، ص206(المترجم).

[6]– المرجع السابق، ص ص208-209.

وقد نهل فكر التصوف والتقاليد القبّالية من المصادر اليهودية الأكثر عمقا سواء منها العهد القديم أو التلمود وتفاسيره، أو من الكتابات التشريعية، ومجامع الفتاوى(الهالاخا)[1]، أو من الكلام وعلم الأخلاق(موسر)، أو من اجتهادات العلماء (المدرشيم)[2]، أو من كتب الأخبار، والتواريخ (الهاكادا)[3]، فاستلهمت الكتابات الصوفية القبّالية من كل ذلك، بل وجدت فيها العناصر الضرورية للتعبير مستعملة في ذلك مختلف الأشكال الأدبية التقليدية التي قد ترتبط بطقس من الطقوس، أو بلحظة احتفال ديني أو بذكرى حدث ديني، أو بلحظة من لحظات الوجود اليهودي ليتّخذ المتصوفة القبّاليون من هذه التقاليد اليهودية نماذج، وأشكالا يعيدون صياغتها، ويعمّقونها، ويضفون عليها من خيالهم، ويستخرجون منها رموزا لم يسبق لها أن رأت النور من قبل، وعندها تصبح المعارف القديمة جديدة[4]. فالقبّالي كما يقول "الزعفراني": «يعيش ويفكر في إطار التقاليد اليهودية، ويستفيد من مناهجها التي ورثها عن شيوخ الآداب الرِّبية، ليعمق هو بدوره وينظر في معطيات النص الديني بل يذهب أبعد من ذلك، فيعيد النظر في تلك الاجتهادات السابقة، ويعمّقها، ويبعث فيها الجدّة التي يريدها هو وبطريقه الخاص»[5]. ويمكن أن نجمل تلك المؤثرات في أهم مصدرين مقدسين لليهود، وهما:

1-العهد القديم:

يعتقد القبَّاليون أن المعرفة(الغنوص أو العرفان) توجد في أسفار موسى الخمسة، ولكنهم يرفضون تفسير الفلاسفة المجازي، ولا يأخذون في الوقت نفسه بالتفسير الحرفي أيضاً. فقد كانوا ينطلقون من مفهوم غنوصي أفلاطوني مُحدَث يُفضي إلى معرفة غنوصية؛ أي باطنية بأسرار الكون، وبنصوص العهد القديم، وبالمعنى الباطني للتوراة الشفوية[6].

والتوراة -حسب هذا التصور القبّالي- هي مخطَّط الإله للخلق كلهم، وينبغي دراستها. لكن كلّ كلمة فيها تمثل رمزاً، وكل علامة أو نقطة فيها تحوي سرّاً داخلياً، ومن ثم تصبح النظرة الباطنية الوسيلة الوحيدة لفهم أسرارها. وقد جاء أنه قبل الخلق، كُتبت التوراة بنار سوداء على نار بيضاء، وأن النّص الحقيقي هو المكتوب بالنار البيضاء.

[1]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ترجمة: أحمد شحلان، (المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، دط، 2000م)، ص ص208-209.

[2]- المرجع السابق، ص ص208-209.

[3]- المرجع السابق، ص ص208-209.

[4]- المرجع السابق، ص209.

[5]- المرجع السابق، ص209.

[6]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص246.

وهو ما يعني أن التوراة الحقيقية مختفية على الصفحات البيضاء لا تدركها عيون البشر. وبذلك تصبح كلمات التوراة مجرد علامات أو دوال تشير إلى قوى ومدلولات كونية وبُنى خفية يستكشفها مفسر النص الذي يخترق الرداء اللّفظي ليصل إلى النور الإلهي الكامن. ومن خلال هذا المنهج التفسيري تَمكن القبَّاليون من فرض رؤاهم الخاصة على النصوص الدينية وإشاعتها، الأمر الذي فتح الباب على مصراعيه لكل الآراء الحلولية المتطرفة[1] .

2-التلمود:

ومن المصادر الأخرى الأساسية للقبّالاه "الشريعة الشفوية" التي تضاهي الشريعة المكتوبة، وتتفوّق عليها وهذه الشريعة حلولية متطرفة تساوي بين الخالق ومخلوقاته. وقد تعمَّق التيار الحلولي الذي يسري في العهد القديم، وازداد كثافة في التلمود حتى اكتسب أبعاداً متطرفة في كثير من الأحيان. ولكن النزعة الحلولية في التلمود ظلت مختلطة بعناصر أخرى توحيدية. وما فعله القبّاليون فيما بعد أنهم اقتبسوا من التلمود المقاطع والآراء ذات الطابع الحلولي، ونزعوها من سياقها، ودفعوها إلى نتيجتها المنطقية المتطرفة. وهذا يفسِّر وقوف المؤسسة الحاخامية ضد القبَّاليين بعض الوقت، ويفسر التوتر بين الفريقين، ولكنه يفسر في الوقت نفسه سرّ انتشار الشبتانية (الحلولية) بين كبار العلماء التلموديين في القرن الثامن عشر، كما أنه يُفسِّر كيفية تَحوُّل القبّالاه في نهاية الأمر إلى جزء أساسي من الشريعة الشفوية[2].

لكن بالرغم من هذه التأكيدات على المصدر اليهودي للقبّالاه، وأنها لم تخرج عن دينهم وعقيدتهم إلا أن هناك من ينكر هذا الزعم، ومنهم "كارن أرمسترونغ"*(Karen Armstrong)*[3] في كتابها(تاريخ الأسطورة) حين تؤكد: «أنه لا يوجد في التوراة ما يسند أو يدعم مقولات القبّالاه، لأنهم لم يقرأوا التوراة بطريقة حرفية، بل طوّروا طريقة في التفسير تجعل كل كلمة من التوراة تحيل إلى أحد السفايرات*(safirot)*، وتجعل كل آية، أو مقطع في الفصل الأول من سفر التكوين مثلا تشير إلى حادثة لها ما يطابقها ويوازيها في حياة الله الخافية [هكذا]، بل لم يتحرّج القبّاليون في ابتكار أسطورة خلق جديدة لا تحمل وجه شبه لعملية الخلق في سفر التكوين»[4]. والسبب أنه

---

[1]-المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية(نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2005/2004م)، ص246.

[2]- المرجع السابق، ص248.

[3]- **كارن أرمسترونغ (1944م)**: مؤلفة بريطانية لعدة كتب في مقارنة الأديان وعن الإسلام. كانت راهبة كاثوليكية لكنها تركت الكاثوليكية. من مؤلفاتها: "تاريخ الرب"، "الكتاب المقدس سيرة حياة"، "القدس مدينة واحدة وثلاث معتقدات": https://ar.wikipedia.org*(2017/10/14)*

[4]- أرمسترونغ، كارن: **تاريخ الأسطورة**، تر: وجيه قانصو، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008م)، ص101.

بعد ترحيل اليهود من إسبانيا في العام 1492م لم يعد بإمكان الكثير من اليهود التفاعل مع أسطورة الخلق الهادئة والمنظمة في سفر التكوين، الأمر الذي دفع "إسحاق لوريا" إلى ابتكار قصة خلق مختلفة بالكامل، ومليئة ببدايات خاطئة، وانفجارات، وتقلبات عنيفة وكوارث، كانت جميعها السبب في الخلل الحاصل في عملية الخلق؛ حيث كان كل شيء في المكان الخطأ. مع قطع النظر عن صدمة اليهود من مناقضة قصة الخلق الجديدة للقصة التوراتية المعتمدة. وعلى إثر ذلك تحوّلت القبّالاه اللوريانية إلى حركة شعبية يهودية، انعكست فيها تجربة اليهود المأساوية في القرن السادس عشر. واللافت أن "لوريا" لم يبتكر قصة الخلق وحدها، بل ابتكر معها طقوسا خاصة، وطرقا للتأمل والانضباط الخلقي وهبت جميعها الحياة للأسطورة، وجعلت منها حقيقة روحية في حياة اليهود في العالم[1].

الفرع الثالث: مراحل تطور القبّالاه:

لقد مرّت القبّالاه- والتي سمّيت قبلا (الحكمة المستورة)[2]- وتراثها بمرحلتين تاريخيتين، كما تميّزت بنوعين مختلفين(قبّالاه نظرية)[3] و(قبّالاه عملية)[4]، وحفّت هذه الاتجاهات والحركات على اختلافها بمفكرين بارزين لكلّ إسهاماته وتفسيراته[5]. وبالرجوع لتقسيمات علماء اليهود فقد مرّت القبّالاه بمرحلتين أساسيتين هما:

أولا: مرحلة الزوهار(قبّالاه الزوهار أو القبّالاه النبوية)[6]:

[1]- أرمسترونغ، كارن: **تاريخ الأسطورة**، تر: وجيه قانصو، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008م)، ص102.

[2]- نزار صميدة، **النصوص الرؤيوية الكتابية**، ص 45.

[3]- **قبّالاه نظرية**: تقوم على التراث اليهودي، ولكنها تشكل غنوصا تختلط فيه الفلسفة الدينية اليهودية بالفلسفة الدينية العربية بسبب الاتصال بالفكر العربي في القرون الوسطى التي نشأت فيها القبّالاه، وتكوّن بهذا الاختلاط ما يسمى باللاهوت الصوفي اليهودي أو ما يطلق عليه تسمية (القبّالاه الكلاسيكية). وتنهض فلسفتها عل فكرة الفيض الإلهي، ومراتب التجليات فيها عشرة أعلاها مرتبة أعلى عليين، وأدناها الحضور أو (الشخيناه)أي حضور الربّ مع الشعب المختار أينما كان، وبذلك يكون وجود اليهود أساسيا لاتزان الكون، بل إن رحمة الله لا تفيض إلا بسبب وجود اليهود مع الغير على الأرض. ويسري هذا الاعتقاد في معظم قيادات اليهود المسيحانية التي تؤمن بالمسيح المخلص خاصة في أزمنة الاضطهاد، وتصدر عن روح التحدي والرغبة في الهرب من الواقع بالعودة إلى أرض الميعاد، ولهذا السبب ذاعت القبّالاه بين يهود أوربا بوجه خاص في القرن السادس عشر، ثم بين يهود أوربا الشرقية في القرن الثامن عشر. عبد المنعم الحفني، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود**، ص167.

[4]- **قبّالاه عملية أو تطبيقية**: وتُعنى بالطقوس التي تمتد جذورها إلى الممارسات الأسطورية، والسحر واستخداماته، وبعلم التنجيم، والرقى وتحضير الأرواح، وعن طريقها يكون الاتصال بين النخبة الباطنية وعامة الشعب وخاصته. المرجع السابق، ص167. وحاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ص238.

[5]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص271.

[6]- **القبّالاه النبوية**: مصطلح أطلق على رؤية"إبراهيم أبو العافية". وهو يهودي من أصل أندلسي، درس الشريعة والتلمود، وانخرط في دراسة الحسابات القبّالية، كما درس كتاب (دلالة الحائرين) لموسى بن ميمون، وفسّره وفق المنهج الرمزي القبّالي. كتب عدّة مؤلفات عن القبّالاه، وينسب له البعض تأليف

حدث الانعطاف الرئيسي في تطور القبّالاه بظهور كتاب (الزوهار)؛ وهو أهم كتب التراث القبّالي؛ حيث اتّخذ الزوهار شكل الشرح والتعليق على أسفار التوراة الخمسة لكشف المعاني الخفية لروايات التوراة[1].

والزوهار كلمة آرامية تعني (النور) أو (الضياء)[2]، وهي تسمية مأخوذة من "سفر دانيال" (وَالْفَاهِمُونَ يَضِيئُونَ كَضِيَاءِ الْجَلَدِ) [(3)]. وهو عبارة عن شروح أو تعليق صوفي باطني للعهد القديم مكتوب بالآرامية، ويعود تاريخه الافتراضي –حسب بعض الروايات– إلى ما قبل الإسلام والمسيحية، وهو ما يحقق الاستقلال الفكري الوهمي لليهود[4]. ينسب إلى أحد علماء المشناه الحاخام (شمعون بار يوحاي[5])[6] الذي جاء لكشف الجانب الخفي أو الغيبي أو الباطن من التوراة في كتابه[7]. عاش في فلسطين خلال القرن الثاني الميلادي[8]. ومن المدافعين عن صحة نسبة الزوهار لهذه الشخصية "شمعون مويال" في كتاب (التلمود)، في حين أنكر الكثير من المحققين الثقات صحة نسبته إليه[9]، ويؤكدون–بما لا يدع مجالا للشك–أن مؤلف الكتاب هو "موشي دي ليون"[10] المعروف ب"موسى الليوني"، عاش في الأندلس في القرن الثالث عشر، وقد ألّفه مع بدايات أزمة يهود إسبانيا، لكنه أنكر ذلك وزعم أنه عثر عليه في إحدى خزائن الكنيس القديم[11].

الزوهار. وتأتي أصالة القبّالاه التي تنسب إليه من التأثير الواضح للحلقات الصوفية التي عرفها خلال رحلاته إلى الشرق. عمر أمين مصالحة، **اليهودية ديانة توحيدية أم شعب مختار**، (دب: دار الجليل للنشر، دط، 2005م)، ص146. وحاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ص222.

[1]–المسيري، **المسيري**، مج5، ص249.

[2]–عبد المجيد همو، **الفرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات**، ص122.

[3]– دانيال، 12: 3.

[4]– المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص271.

[5]– **شمعون بار يوحاي**: عاش في القرن الثاني للميلاد؛ أي أنه كان من الجيل الثاني للحاخامين الذين عاشوا بعد تدمير الهيكل وطرد اليهود من أورشليم (عام 70 للميلاد). قضى معظم حياته في مدينة يافني؛ حيث تم إنشاء أول معهد ديني عالي (يشيفاه) لتعليم الشريعة اليهودية (الهلاخا)، والتي كانت أكبر مركز روحاني يهودي بعد تدمير الهيكل. وإضافة لخبرة الحاخام بار يوحاي الواسعة في التوراة والشريعة اليهودية، والتعاليم الدينية، اشتهر بمواقفه الشجاعة، حيث انتقد سياسة الرومان التعسفية تجاه اليهود بسنّها للقوانين التي منعتهم من ممارسة شعائرهم الدينية بما فيها الختان، والالتزام بقدسية يوم السبت.

[6]– عبد المجيد همو، **الفرق والمذاهب اليهودية**، ص121.

[7]–سامي الإمام، **تيسير فهم القبّالا(أسرار الحكمة الباطنية)** بتاريخ(2017/5/9):*https://www.facebook.com/samy.alemam*/

[8]– المسيري، **الموسوعة**، ص271.

[9]– شمعون مويال، **التلمود**، ص175.

[10]– **موسى الليوني(1250–1305م)**: لم أعثر له على ترجمة.

[11]– عبد المنعم الحفني، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود**، ص ص173-174.

وتعتبر هذه المدوّنة الصوفية الكتاب الأساسي والنص المركزي لحركة التصوف اليهودي[1]، يحوي في مجلدات ضخمة فلسفتها الرئيسية[2]، وما هو إلا صورة توضيحية لتأثير القبّالاه الأندلسية التي نمت في دائرة الثقافة الإسلامية من جهة، وتأثرها بفلسفة "موسى بن ميمون"[3]من جهة أخرى. لذا يمكن تفسير ازدهار العلوم الباطنية اليهودية التي ترتبط بنوع من التصوف الحديث الظهور بدءًا من القرنين الخامس والسادس عشر الميلادي بتأثرها بالتصوف الإسلامي[4].

وتتمحور الموضوعات الأساسية التي يعالجها الزوهار والتي جاءت في شكل قصص صوفي، وأفكار متناقضة، متداخلة في إطار حلولي حول: طبيعة الإله، وكيف يكشف عن نفسه لمخلوقاته، الخير والشر، وأهمية التوراة، والماشيح والخلاص. يقول "المسيري": «ولما كانت هذه الموضوعات مترابطة بل متداخلة تماما في نطاق الإطار الحلولي فإن كتاب الزوهار حين يتحدث عن الإله فإنه يتحدث عن التاريخ والطبيعة والإنسان، وإن كان جوهر فكر الزوهار هو توقع عودة الماشيح»[5]، كما يتحدث عن التجليات النورانية العشرة (سفيروت) التي يجتازها الإله للكشف عن نفسه[6].

تعرض كتاب الزوهار في بداية ظهوره لانتقاد وذمّ الكثير من أحبار اليهود؛ فاعتبروه نوعا من انتهاك أصول العقيدة اليهودية، ومجرد حشو من أوهام السحر وتعاويذه، ليكتسب فيما بعد قدرا كبيرا من القداسة، خصوصاً بعد ظهور الحركة (الحسيدية)، حيث صار من الكتب اليهودية المقدسة مثله مثل العهد القديم والتلمود، بل عدّه اليهود الأرثوذكس التوراة الثالثة إلى جانب التوراتين(المدونة والتلمود)[7]. وصارت القبّالاه وسيلة من وسائل التواصل التي

---

[1]- أحمد حسن القواسمة وزيد موسى أبو زيد، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، (الأردن: دار الحامد للنشر والتوزيع: دار الراية للنشر والتوزيع، ط1، 1430هـ/2009م)، ص549.

[2]- شمعون مويال، **التلمود**، ص173.

[3]- **موسى بن ميمون(1135-1204م)**: وُلد في مدينة قرطبة بإسبانيا. لكن أسرته اضطرت إلى الفرار من البلد ليستقر بهم المقام في مصر. أصبح طبيب البلاط السلطاني في عهده، ثم رئيسا لكلّ فرق وطوائف اليهود في مصر وراعيا لهم، واستطاع في هذا الجو المستقر الآمن أن ينجز أفضل أعماله. من أشهر أعماله الفلسفية وأكثرها تأثيرا كتابه:(دلالة الحائرين)، شرح فيه معاني مختلف التعابير التوراتية مميزا في ذلك بين المعاني الحرفية والروحية. سهيل بشروئي، **تراثنا الروحي**(الدين اليهودي)، ص11. وإسرائيل ولفنسون(أبو ذؤيب)، **موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)**، (مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1355هـ/1936م)، ص ص21-22.

[4]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ص240.

[5]-المسيري، **الموسوعة**، ص272.

[6]- المرجع السابق، ص272.

[7]- أحمد حسن القواسمة وزيد موسى أبو زيد، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، ص549.

توطد العلاقة بين العامة ونخبة الباطن[1] بواسطة مظاهر تخصها وبأنواع أخرى من التعبير تقربها من السحر، بل هو السحر نفسه[2]. وهكذا عُدّ "الزوهار" المنبع والمصدر الأساس للنزعات الروحية عند اليهود في اتجاهيه: التأملي النظري عند السفاديريم الشرقيين[3]، والسلوكي العملي عند الأشكيناز الغربيين[4].

ولقد تهيأت لتعاليم موسوعة الزوهار فرص الانتشار، فهيمنت على نفوس ملايين اليهود، وعمد أتباعها إلى نشر تعاليمها حيثما حلّوا، وترسيخ مفاهيمها، وتعميم طرائق السلوك الصوفي الموصولة بها، ووصلت إلى ذروة عظمتها في مدرسة صفد وطريقتها الصوفية التي كان "موسى بن ميمون" من مشاهير زعمائها الروحيين، ومؤسس التيار الصوفي اليهودي في مصر[5]. أما الحقبة التاريخية العظمى لدراسة منشورات الزوهار فقد امتدت من عام 1750م حتى نهاية القرن التاسع عشر؛ حيث وُجدَ الكثير من الباحثين ومعلمي علم القبّالاه في العالم، خاصة في بولندا، روسيا، المغرب، العراق، واليمن، والعديد من البلدان في العالم، ولكن اهتمام الناس بها بدأ يتضاءل مع بداية القرن العشرين[6].

ثانيا: مرحلة القبّالاه اللوريانية(المشيحانية):

ازدهرت القبّالاه على يد "إسحاق لوريا"[7] الملقب بـ (الآري)، وسميت باسمه(القبالاه اللوريانية). وتعدّ أشد أنواع القبّالاه حلولية وتطرُفاً. برزت بعد طرد اليهود من الأندلس، واستقرارهم في الأراضي المغربية، ثم أرض فلسطين[8]. ويعتقد اليهود أنها لم تكن انقلابا على قبّالاه الزوهار، ولكن الاختلافات لا تعدم بينهما؛ فالزوهار يهتم

---

[1]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ترجمة: أحمد شحلان، (المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، دط، 2000م)، ص207.

[2]- المرجع السابق، ص211.

[3]- **اليهود السفاديريم**: وهم في الأصل يهود إسبانيا الذين تفرقوا نتيجة الطرد عام 1492م. لغتهم (اللادينو)؛ وهي مزيج من اللغة اللاتينية والعبرية. سهيل بشروئي، **تراثنا الروحي(الدين اليهودي)**، ص12.

[4]- **اليهود الأشكيناز**: وهو لقب يطلق على اليهود الذين عاشوا في حوض نهر الراين بألمانيا، ويهود البلدان الممتدة من فرنسا إلى روسيا. ليعمّ هذا المصطلح الغالبية العظمى من يهود العالم، وغالبية اليهود القاطنين في إسرائيل، والولايات المتحدة من هذا الصنف. لغتهم اليديش(خليط من الألمانية والعبرية). أحمد حسن القواسمة، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، ص549.

[5]- محمد الغرايب، **التصوف اليهودي بين العقيدة والتاريخ** *(2015-14-15)http://www.minculture.gov*

[6]- **تاريخ علم الكابالا وكتاب الزوهار**: *http://www.kabbalah.info/ar(2017/9/22).*

[7]- **إسحاق لوريا(1534-1572)**: الملقب ب(الآري). ولد في مدينة أورشليم، وهاجر إلى مصر. اشتهر بعبقريته، وحكمته، وحدّة ذكائه، وقدرته على الإلمام بكافة مواضيع، وشروحات علم القبالاه فلقب بـ(الرجل الحكيم). من مؤلفاته: (شجرة الحياة)، و(مداخل النوايا)، و(مراحل دورة النفس). عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص ص189-190.

[8]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ص207.

أساسا بماهية الخلق[1]، أما القبّالاه اللوريانية فتضيف إلى اهتمامها بخلق العالم اهتماما خاصا بالخلاص، وربما يعود السبب إلى نشأة مؤسسها وأنصاره؛ حيث كانوا جماعات من اليهود الذين طردوا من الأندلس بعد دخول المسيحيين، فشعروا بعمق الإحساس بالشتات، ومن ثم تركّز تفكيرهم على الخلاص[2]. ومن هنا، كان التفجر الكامن في الصيغة الصوفية المشيحانية لما يُسمَّى (القبّالاه اللوريانية)، التي يؤثر "جيرشوم شوليم" تسميتها (القبّالاه المشيحانية)، وهو ما ساعد على ظهور الحركات المشيحانية المتعاقبة ابتداءً من "إسحاق لوريا" الذي نصّب نفسه مسيحا مخلصا[3]، وصولا إلى "شبتاي تسفي"[4].

يرجع اليهود الفضل الكبير "لإسحاق لوريا" في وضع إحدى أهم النظريات القبّالية التي كان لها تأثير دائم على الاتجاه الروحاني اليهودي المعاصر[5]، كما فتح المجال أمام عامة الناس لدراسة علم القبّالاه، لينتشر علمه في كل أرجاء العالم اليهودي في فترة كانت أشدّ وطأة على اليهود بسبب معاناتهم من ألم التهجير والنفي، ومن الانغلاق على الذات والانعزال، أملا في مجيء المخلص[6]. واستنادا لتقاليد الزوهار فقد أخفيت أسرار القبّالاه (هذه الأسرار التي افترض أنها كتبت في القرن الثاني) لمدة ألف عام، وقُدّر لها أن تُكشف في آخر الزمان، أي (القرن الثالث عشر)، وهذا يعني-عند الكثير من اليهود- بروز عصر الخلاص، واستنتجت محافل القبّالاه بأن الخلاص آت في المستقبل القريب بفضل أولئك الذين يقومون بدراسة الزوهار، وبواسطة انتشاره الواسع[7]. وقد عدّت دراسته، وفك رموز المعنى الخفي للكتب المقدسة، وتحقيق الوصايا بتوجه قبّالي إلى جانب إنكار الاهتمامات الدنيوية على أنها الأسلوب البارع الذي تم بواسطته تعزيز قوى القداسة، وتسريع الخلاص، وعلى العكس فإن ارتكاب الخطيئة والانغماس في الاهتمامات الدنيوية، وإغفال نشر الكتابات الصوفية فُهم على أنه تقوية لقوى الشر، ومساهمة في

---

[1]- تحوّلت القبّالاه اللوريانية إلى حركة شعبية يهودية، انعكست فيها تجربة اليهود المأساوية في القرن السادس عشر، واللافت أن لوريا لم يبتكر قصة خلق مختلفة عن تلك المذكورة في سفر التكوين فقط، بل ابتكر معها طقوسا خاصة، وطرقا للتأمل والانضباط الخلقي وهبت جميعها الحياة للأسطورة، وجعلت منها حقيقة روحية في حياة اليهود في العالم. كارين أرمسترونغ، **تاريخ الأسطورة**، ص102.

[2]- المسيري، **الموسوعة**، ص250.

[3]- نزار صميدة، **النصوص الرؤيوية الكتابية**، ص347.

[4]- **شبتاي تسفي(1626-1675)**: ولد في أزمير(تركيا)تلقى تعليما دينيا تقليديا، ودرس التوراة والتلمود، لكنه استغرق في دراسة القبّالاه اللوريانية بنزوعها الغنوصي. أعلن عام 1648م أنه الماشيّح، فطرد من بلده. أشهر إسلامه بعد محاكمته في تركيا، وتبعه كثير من أتباعه الذين يطلق عليهم (يهود دونمة). توفي بداء الكوليرا عام 1675م. عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص129 وما بعدها.

[5]- سهيل بشروئي، **تراثنا الروحي(التصوف اليهودي)**، ص15.

[6]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ص207.

[7]-راشيل إليو، **المنفى والخلاص في الفكر الصوفي اليهودي**، ص16.

استمرار حالة النفي[1]. وقد تأسس التلاقي بين تسريع الخلاص وانتشار دراسة القبّالاه في الزوهار وتم إعداده بعناية، وتفصيل في محافل قبّالية مختلفة خلال القرن 16م[2].

لكن التحوّل الفكري الذي حدث أن المنفى والخلاص لم يعودا القدر التاريخي لشعب إسرائيل، بل يجب أن يفهم على أنهما منفى "الشخيناه" وخلاصها، وقد وصفت نفسها بعبارات "ابنة صهيون" في (كتاب المراثي) على أنها مسبيّة حزينة رميت في المزابل بائسة معذبة في المنفى تتوق للنجاة والخلاص. وهنا تمّ تصوّر الكائن البشري على أنه مخلص الإله الذي هو في المنفى إزاء التصور التقليدي الذي يهبط فيه الخلاص من السماء من أجل تحرير الأمة اليهودية من عبودية المنفى[3]. تقول "راشيل إليور": «يستثمر مغزى هذا التعبير في قلب موقف الإنسان من دور سلبي إلى دور إيجابي، وكذلك التحوّل في تركيز فكرة الخلاص من حلبة التاريخ الأرضية إلى حلبة كونية أسطورية سماوية»[4]. وعليه يمكن أن تخلص "الشخيناه" من منفاها فقط بواسطة الإنسان الفادي(*redeemer*) الذي يستطيع وحده أن يعيد السماء والأرض إلى مواقعهما ما قبل المنفى، فضلا عن ذلك يؤثر الخلاص بشكل مباشر على القوى السماوية لا على مصير الإنسان[5]، فتطلّب المنظور الصوفي مشاركة بشرية فاعلة من أجل الخلاص، وأحلّ محل الانتظار السلبي المشاركة البشرية في الصراع الإلهي. وقد دلّت (*tikkun*)، (*ha'alat nizozot*)، (*geulat-ha-shekhina*)، وما يماثلها من مفاهيم صوفية متصلة بالالتزام البشري الروحي الموجه لخلاص الإله المنفي[6]. كما حلّت أفكار نشر القبّالاه على الممارسة الطقسية لـ(*yihudim*)و(*kavanot*) أي (المقاصد الصوفية والتأمل القبّالي في الوصايا والصلوات)، و(*tikkunim*) أي (الاسترداد الصوفي للنظام الكوني) محلّ التوقع التقليدي الخانع الذي استودع الخلاص في أيدي السماء، وولّد روحانية عميقة في الحياة الدينية[7].

---

[1]- راشيل إليو، **المنفى والخلاص في الفكر الصوفي اليهودي**، مجلة الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية(*CISMOR*)، جامعة دوشيشا، العدد4، سنة 2004م، (اليابان)، ص17.

[2]- المرجع السابق، ص18.

[3]- المرجع السابق، ص19.

[4]- المرجع السابق، ص19.

[5]- المرجع السابق، ص19.

[6]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ص25.

[7]-راشيل إليور، **المنفى والخلاص في الفكر الصوفي اليهودي**، ص20.

خدمت آراء "إسحاق لوريا" اتجاهات التصوف الباطني، وأصبح أتباع مدرسته من متصوفين وفلاسفة يبحثون عن تطوير دائم للدلالات النفسية والفلسفية لمبادئ ورموز القبّالاه مستخدمين منظومته الفكرية في النقد التحليلي.كما نشأ على أصول مذهبه في القبّالاه بعض الجمعيات السرية، وأخطرها (الماسونية)[1].

وقد شهدت القبّالاه خلال القرن 16م تحوّلا مهما ترتّب عليه نتيجتان رئيسيتان:

- **النتيجة الأولى**: تحوّل القبّالاه من اهتمام باطني نخبوي عند قلة مصطفاة إلى عقيدة معروفة منتشرة في محافل واسعة من أجل تسريع الخلاص.

-**النتيجة الثانية**: المترتبة على الاندماج بين القبّالاه والتوقع الخلاصي عملية شاملة من بثّ الروحانية التي استلزمت تغييرا عميقا في الحياة الدينية اليهودية، وقد قبع في لبّ هذه العملية المعقدة التمييز بين (شريعة المنفى) و(شريعة الخلاص)، وبينما كان المفهوم الأول مرتبط بالفهم الحرفي للهلاخاه، كان المفهوم الثاني مرتبطا بالفهم الصوفي للقبّالاه، تقول "راشيل إليور": «شجعت هذه العملية التي ميّزت بين شريعة الحاضر وشريعة المستقبل محافل صوفية متنوعة تحدّت التصوّر الشائع السائد للدين ونقدته في حين كانت تجاهد لطرح الادعاء بسيادة روحية للقبّالاه على أنها التوراة الخلاصية وتوراة العالم الآتي في كل جوانب الحياة الدينية.كان القاسم المشترك بين المؤلفات الصوفية المتنوعة في الفترة التي تحدّت سيادة الهالاخاه (توراة العالم الدنيوي) هو إنكار التصوّر الحرفي للتوراة على أنها تمتلك المعنى الروحي الديني الكافي والمعرفة الحقيقية بالله. فالتوراة بحرفيتها والتي هي (توراة العالم الدنيوي) تعتبر لا قيمة لها عند مقارنتها بالتوراة الخلاصية وتوراة العالم القادم»[2].

تخلّت محافل القبّالاه الصوفية فيما بعد عن الرجاء في الخلاص الخارجي وحلّ المسعى الروحي للكتابات القبّالية والتفسير الصوفي للتراث النصي، وكذلك الجهود المبذولة لرفع "الشخيناه" عبر دراسة شاملة وعبادة صوفية وطقوس مبتكرة –عند اعتبارها مجتمعة- محل الآمال بخلاص تاريخ، وقد ولّدت المقاربة القبّالية جفوة متنامية وتباعدا عن الشؤون الدنيوية؛ حيث تمّ إدخال المقاييس النسكية المعروفة(*hitbodebut*) و (*hishtavut*)، أي

[1]- **الماسونية**: كلمة تعنى (البناؤون الأحرار). وهي منظمة يهودية سرية هدامة غامضة، تهدف إلى ضمان سيطرة اليهود على العالم، وتدعو إلى الإلحاد والإباحية والفساد. اشتهر جميع مؤسسي الجمعيات السرية الحديثة بتلقيهم علوم القبّالاه على يد كبار أساتذتها. وفي العصر الحديث يظهر أثر القبّالاه الواضح في كتابات الماسوني هيلينا بلافاتسكي مؤسسة جمعية الحكمة الإلهية، وأليستر كراولي مؤسس جمعية الفجر الذهبي، وألبرت بايك الأستاذ الأعظم للمحافل الماسونية في أميركا في منتصف القرن العشرين، حيث مارسوا جميعا السحر بدرجات مختلفة. صابر طعيمة، **الماسونية ذلك العالم المجهول(دراسة في الأسرار التنظيمية لليهودية العالمية)**، (بيروت: دار الجيل، ط6، 1413هـ/1993م)، ص11 وما بعدها.

[2]- راشيل إليور، **المنفى والخلاص في الفكر الصوفي اليهودي**، ص21.

(اللامبالاة بالاهتمامات الدنيوية والانعزال) و(*nefesh*)، و(*mesivut*) أي(الموت الرمزي للجسد من أجل انبعاث الروح) كاستجابة عميقة الفجوة حيال الوجود المتّسم بصفة المنفى، واعتبرت المقاييس النسكية شروطا مسبقة للانتقال من عالم المنفى الخارجي إلى عالم الخلاص الداخلي، ومن ثم جرت صياغة تعاليم مفصلة في الأدب الورعي بصفد لتعليم المعايير النسكية في الانفصال، والجفوة حيال عالم المنفى، والمعايير العبادية المفعمة بالفرح[1].

وقد تولَّد توتر –بطبيعة الحال–بين القبَّاليين (المدافعين عن التفسيرات الباطنية)، والفقهاء الشرعيين (المدافعين عن الشريعة، وعن التفسيرات الحاخامية)[2]. لكن في الأخير سيطرت القبَّالاه حتى على مؤسسة اليهودية الحاخامية نفسها، ويحدد" جيرشوم شوليم" الفترة بين عامي 1630و1640م على أنها الفترة التي أحكمت فيها(القبّالاه اللوريانية) سيطرتها شبه الكاملة على الفكر الديني اليهودي، حتى أن الحاخام "جويل سيركيس"[3]، وهو من أهم علماء التلمود، صرّح بأن من يعترض على العلم القبَّالي يُطرَد من حظيرة الدين. كما أن (الشولحان عاروخ) نفسه– أهم كتب المؤسسة الحاخامية الأرثوذكسية– يجعل الإيمان بالقبّالاه فرضاً دينياً. وهكذا صارت من اللاهوت اليهودي نفسه، ليس بمقدور أي يهودي مهاجمتها[4].

وقد كان تأثير القبّالاه على التشريع (هالاخا) ضئيلا، ولكن تأثيرها على (الأجاداه) كان قويا حتى أنهما امتزجا، وأصبح من المستحيل تمييز الواحدة عن الأخرى، ويظهر تأثير القبّالاه في الصلوات والأدعية والتسابيح، والابتهالات، وشعائر السبت، والأعياد، والعادات، والأخلاق، وحتى تأثيرها في الأفكار الخاصة بالملائكة، والشياطين، والماشيح، ودور الشعب اليهودي في المنفى؛ أي أن تأثير القبّالاه في الحياة اليومية يفوق في عمقه تأثيرها في الأمور ذات التأثير التشريعي والفقهي، وهي الرقعة التي تركوها لعلماء التلمود الذين كانوا يصدرون فتاويهم الجافة المجردة التي لا حياة فيها لانفصالها عن الواقع[5]. ومن الأسباب التي جعلت القبّالاه تسيطر بالتدريج على الوجدان الديني اليهودي –خاصة في العالم الغربي المسيحي– ما يلي:

1– كانت اليهودية في الجزء الأول من تاريخها ديانة تؤمن، على الرغم من أن الطبقة الحلولية التي تراكمت داخلها بشكل من أشكال التوحيد، في وسط وثني مشرك: آشوري أو مصري قديم أو يوناني أو روماني

---

[1]– راشيل إليور، **المنفى والخلاص في الفكر الصوفي اليهودي**، مجلة الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية(*CISMOR*)، جامعة دوشيشا، العدد4، سنة 2004م، (اليابان)، ص24.

[2]– المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص ص 250–251.

[3]– **جويل سيركيس (1561–1640م)**: لم أعثر له على ترجمة.

[4]– المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص251.

[5]– المرجع السابق، ص250.

ولكن، ومع ظهور الديانتين التوحيديتين(المسيحية والإسلام) وسيطرتهما على المحيط الحضاري الذي كانت تتحرك فيه اليهودية، وجدت نفسها دون هوية مستقلة فحاولت أن تشكل هوية جديدة تستند إلى تصور أسطوري حلولي كما يتضح في التلمود، وبشكل واضح جلّي في القبّالاه عن طريق تخليها (إلى حدٍّ كبير) عن كثير من العقائد اليهودية الحاخامية، ومن خلال تأكيد بعض الأفكار التي كانت تشغل مكانة هامشية في النسق الديني اليهودي، وعن طريق الأساطير التي نسجها القبّاليون من خلال منهج تفسيري تأويلي فريد[1].

2-لم تكن هناك مؤسسات دينية يهودية شاملة تضم كل يهود العالم، كما لم يكن هناك جهاز تنفيذي يضمن شيوع أفكار هذه المؤسسات ويقضي على النزعات الحلولية الوثنية الشعبية، ويكبح جماح الهرطقة. وهذا ما سمح للقبَّالاه، بكل ما تشتمل عليه من هرطقات غنوصية أن تنمو بهذا الشكل المتضخم[2].

3-ومما لاشك فيه أن اضطلاع أعضاء الجماعات اليهودية بدور الجماعات الوظيفية عَمَّق الاتجاهات الصوفية. فالجماعات الوظيفية تعيش خارج العملية الإنتاجية في المجتمع. ولكن بما أنها ليست منه، نمت لديها عقلية مجردة لا علاقة لها بما هو متعيِّن. وتستند رؤية الجماعة الوظيفية إلى العالم إلى مركب حلولي، فتجعل من ذاتها مركز القداسة، ومصدر المطلق مقابل مجتمع الأغلبية المباحة النسبية. وقد لعبت عقيدة "الماشيح" (الذي سيأتي في نهاية الأيام ليحرر اليهود ويعود بهم إلى صهيون) دوراً في تعميق هذا الاتجاه، فهي عقيدة تفصل اليهودي عن الزمان والمكان، وتجعله ينتظر آخر الأيام بحيث يركز عيونه على البدايات والنهايات متجاهلاً التاريخ وتركيبته. ولذا، يمكن القول بأن ثمة علاقة ما بين تحوّل الجماعات اليهودية التدريجي إلى جماعات وظيفية، وذيوع القبّالاه التدريجي بينها[3].

4-عدّت القبّالاه ردّ فعل أعضاء الجماعات اليهودية في العالم الغربي إزاء تدهور وضعهم وفقدانهم دورهم كجماعات وظيفية. فكلما ازدادوا بُعْداً عن مركز السلطة وصنع القرار، وكلما ازدادوا هامشية وطفيلية ازدادوا التصاقاً بالقبَّالاه التي كانت تعطيهم دوراً مركزياً في الدراما الكونية، وتجعل الذات الإلهية مرتبطة بهم ومعتمدة عليهم. يقول "المسيري":« والقبَّالاه، بذلك، هي تعبير عن حالة مرضية، ولكنها في الوقت نفسه استجابة لهذه الحالة أخذت شكل الانسحاب من العالم إلى داخل القوقعة. ولذا، فبينما كان بعض الفلاسفة اليهود يؤكدون العناصر

[1]-المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية(نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2005/2004م)، ص 253.

[2]- المرجع السابق، ص ص 253-255.

[3]-المرجع السابق، ص ص 253-255.

المشتركة بين اليهودية والديانات التوحيدية الأخرى (وعلى سبيل المثال، حاول "موسى بن ميمون"، في مصر أن يُطهِّر اليهودية من كثير من العناصر الغريبة فيها بإدخال عناصر إسلامية على العبادة اليهودية، مثل السجود)، كان القبَّاليون يحاولون أن يبيّنوا الاختلافات العميقة بين الدور الذي يلعبه اليهود في عملية الخلاص ودور أصحاب الديانات الأخرى. وهكذا، بررت القبَّالاه لليهود ذلك العذاب الذي كانوا يتصوّرون أنه يحيق بهم في كل مكان، باعتباره أمراً منطقياً ينجم عن مراكزهم»[1].

5 –تزامن انتشار القبّالاه مع ظهور المطبعة العبرية في القرن السادس عشر، فطُبعت من الزوهار طبعتان كاملتان بين عامي 1558 و1560م.

أدَّت كل تلك الأسباب إلى انتشار القبَّالاه على نطاق واسع يفوق انتشار التلمود. ومع حلول القرن السادس عشر احتلت كتبها مكان الصدارة بين كل الكتب الدينية اليهودية[2]. لكن على الرغم من ذلك فقد انحصرت تأثيراتها ولم تمتد إلى صفوف الأكثرية من اليهود، وهذا شأن التجربة الصوفية بطبيعتها فهي لا تستهوي إلا القلة من الناس إلا بظهور طائفة (الحاسيديم أو الزهاد)، وهي تصدر عن الإيمان بالقبّالاه على وجه العموم، والقبّالاه اللوريانية على وجه الخصوص حين أكدت مفهوم الاتحاد مع الإله والالتصاق به (ديفيقوت)[3].كما انتشرت النزعات الصوفية المقرونة بالنزعات المشيحانية، ابتداء من "شبتاي سيفي"، ومالت إلى حياة العزلة، والفرار من المجتمع، والاعتقاد بالخضوع المطلق في حياتهم الدينية والاجتماعية لإرادة مرشد أو زعيم روحي عُرف في القبّالاه باسم(*Moreh*)، له صفات خارقة؛ يبرئ المرضى من العاهات البدنية والنفسية، وله قدرة على طرد الشياطين، وعارف بما تخفي الصدور من أسرار، ويدرب مريديه على اتباع خطوات معراجهم الروحي، وهكذا غدت الصلة بين الزعيم الروحي للطائفة وبين أتباعه طاعة عمياء، ومطلقة باعتبارها الشرط الأول لإدراك الخلاص. والواقع أن الفكر الديني اليهودي الحديث ينحو في جوهره هذا المنحى الصوفي الحلولي، وتعتبر الصهيونية[4] وريثة هذا التراث القبّالي[5].

---

[1]–المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية(نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2005/2004م)، ص ص 253-255.

[2]– المرجع السابق، مج5، ص 255.

[3]– المرجع السابق، ص251.

[4]–**الصهيونية:** حركة سياسية يهودية، ظهرت في وسط وشرق أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر ودعت اليهود للهجرة إلى أرض فلسطين بدعوى أنها أرض الآباء والأجداد (إيريتس يسرائيل). انظر: عبد الوهاب المسيري، **الأيديولوجية الصهيونية**، ج1، (بيروت: عالم المعرفة، دار النفائس، دط، 1403هـ/1982م)، وعبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص 135 وما بعدها.

[5]–المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص251.

المبحث الثاني:

من أعلام التصوف اليهودي:"بعل شيم طوف" والحسيدية[1]:

يتجلّى التصوف تاريخيا إما في شكل مسارات فردية لرموز قدسية، لها مكانتها المعتبرة لدى أتباع الدين، أو في شكل تيارات روحية تستوحي من هذه النماذج جماعات صوفية التفت حول شخصية صوفية، فتوحّدت أهدافهم وحياتهم الروحية. وقد لعبت هذه التيارات أحياناً دوراً مهماً في تاريخ الأديان السماوية الثلاثة. وعلى هذا الأساس ارتأينا اختيار رمز من رموز القبّالاه الذي كان له بارز الأثر في التصوف اليهودي الحلولي، ألا وهو: "بعل شيم طوف" مؤسس الحركة الحسيدية؛ وهي حركة صوفية، أصحابها أصحاب طريقة، وأهل سلوك[2].

المطلب الأول: بعل شيم طوف (سيرته، وآراؤه الفكرية)

الفرع الأول: سيرته:

يكتنف الغموض حياة "إسرائيل أليعازر" المعروف بـ(بعل شيم طوف)؛ إذ أحاطته الروايات والمأثورات بهالة من القداسة، ووصفت حياته بأنها سلسلة من الأحداث الخارقة والمعجزات[3]. ولد سنة 1700م جنوب شرق أوكرانيا، من عائلة لا يعرف عنها الكثير إلا أنها عائلة يهودية فقيرة. تيتم وهو لا يزال طفلا صغيرا، فتبنّته الطائفة اليهودية في مدينته، ورعته، وقامت بشؤونه[4].كان تعليمه الأول بالمدرسة اليهودية التقليدية، لكنه لم يلبث أن انقطع عنها. تميّز عن أترابه بحبّ العبادة، فكان يحيي ليله بالصلاة وقراءة بعض كتب القبّالاه[5]. بعد بضع سنين ترك

---

[1]-**الحسيدية**: كلمة عبرية مشتقة من الكلمة العبرية (حسيد)، ومعناها التقي. ويميز عبد المنعم الحفني بين الحسيدية و(الحصيدية) المشتقة من حصيد؛ ويعني أسافل الزرع التي تبقى ولا يتمكن منها المنجل، وهم البقية الصالحة التي لم تتمكن منها ديانات ولا عادات الأغراب المذكورين في سفر المقابيين؛ وتعني المحارب. لذلك لا يجد المؤرخون المحدثون أية صلة بين دعوة الحصيديين القدامى، ودعوة الجدد. فالأولون محاربون، والآخرون متصوفة. لكن عبد المنعم حنفي لا يرى بأسا في الجمع بينهما على أساس أن الحسيدية ليس لها إلا الأصل الأول، ولا بأس أن يكون المرء محاربا وتقيا. لذا يؤثر اسم (الجهادية)، كانت بدايتهم حربية، لكنهم في الصيغة المحدثة منذ القرن الثامن عشر صاروا فرقة صوفية. عبد المنعم الحفني، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود**، ص107.

[2]-المرجع السابق، ص107.

[3]-المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص 549.

[4]-جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم(نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، تقاليدهم)**، (بيروت: الدار الشامية، دمشق: دار القلم: ط1، 1994م)، ص15.

[5]-المرجع السابق، ص19.

بلدته، وتوجّه إلى مدينة برودي، ولم يمض وقت طويل حتى اشتهر بين الجماعة اليهودية بالصلاح، وتزوج ابنة حاخام معروف بعد وفاة زوجته الأولى.لم يلبث طويلا حتى طرد لرفضه دراسة التلمود، واستقر به الحال في قرية صغيرة، فاعتزل الناس في الجبال، والغابات القريبة، يصوم ويصلي ويؤدي شعائر تعبدية أخرى، وبقي على هذه الحال سبع سنين، مقلدا "إسحاق لوريا" الذي اعتكف على ضفاف نهر النيل لمدة سبع سنوات. وتقول أدبيات الحسيديم أنه في سنين الاعتكاف هذه كشف له عن تعاليمه، وتجلّت له آراؤه[1]. أمضى حياته متجوّلا في بلدان كثيرة داخل بولندا، وأوكرانيا يواسي المحتاجين، ويعالج المرضى شأنه في ذلك شأن الدراويش الذين كان يعرف الواحد منهم باسم"بعل شيم"، ومع أنه لم يتلق التعليم الحاخامي اللازم فإنه كان يلقي المواعظ الدينية[2] التي لاقت قبولا، حتى اشتهر اسمه بين اليهود وغيرهم، وأخذت تعزى له الكرامات، والأعمال الخارقة، وصار قبلة الناس من أجل الشفاء، وحلّ مشاكلهم، والتنبؤ بمستقبلهم، معتمدا على كتاب الزوهار كمصدر أساسي في ذلك[3]. لكن قوبل موقفه هذا بانزعاج وامتعاض كبيرين من الحاخامات، خاصة وأنه لم يكن ضليعا بالتوراة والتلمود، حتى إنه لم يتوان عن التحامل عليهم، ونقدهم، ونعتهم بشتى النعوت القادحة، ومنها قوله: «سيكثر هؤلاء الحاخامون[هكذا] يوما، ويكون ذلك سببا في منع ظهور المخلص»[4]. استقر به المقام سنة 1740م في بلدة (مودزيبوز)؛ حيث أنشأ مدرسة اجتذبت إليها الكثير من المريدين، منهم الحاخام (يعقوب يوسف هاكوهن) [5] الذي كان حاخاما قبل أن يتأثر "ببعل شم طوف"، وصار من تلاميذه، وألّف أول كتاب عن حياة أستاذه، وآخر يسمى(دوف بائر)[6]، ويعرف ب"المغيد"، وهو الذي خلف "شم طوب" في زعامة الحركة[7]، وساهم في تطويرها.

---

[1]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم(نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، تقاليدهم)**، (بيروت: الدار الشامية، دمشق: دار القلم: ط1، 1994م)، ص15.

[2]- المسيري، **الموسوعة**، ص550.

[3]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص19.

[4]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص550.

[5]- **يعقوب يوسف تسفي هاكوهين (ت1810)**: أحد قادة الحركة الحسيدية والمنظرين الأوائل لفكرها. ألّف أول كتاب نظري عن الحسيدية (تاريخ يعقوب يوسف) محاولة منه التعريف بالحسيدية، وهجومه على المؤسسة الحاخامية وممثليها. المرجع السابق، ص557.

[6]- **دوف بائر(1704-1772ت)**: المؤسس الحقيقي للحسيدية، وخليفة بعل شيم طوف. لم تكن له شعبية كأستاذه إلا أن تأثيره بلغ درجة التقديس، وعدّ أول تساديك. قام بتغييرات كبيرة في الحركة، حتى تحوّلت على يديه إلى أهم حركة شعبية بين يهود اليديشية. المرجع السابق، ص551.

[7]- المرجع السابق، مج5، ص550.

الفرع الثاني: آراء بعل شيم طوف وتعاليمه:

كانت آراء "بعل شيم طوف" التي لم يتوان في إلقائها على مريديه في كنيس خاص بهم نقدا لبعض جوانب الحياة الدينية، وبالأخص التعاليم الحاخامية الشكلية الجافة التي كانت تؤكد تنفيذ الأوامر والنواهي بدقة شديدة، لأنها في نظره« لا توفر حياة روحية لليهود ولا شيئا يرتبط بالشعور والعاطفة، اللذين يحتاجهما الإنسان»[1]، وجعل للعبادة مفهوما آخر، فلا تؤدى بجمود، بل بفرح وسعادة، وفي ذلك يقول:« إن السعادة هي النظرة التي يجب أن يتبنّاها اليهودي نحو الحياة ليس في الصلاة فحسب ولكن في كل لحظة من حياته»[2]، ونهى عن الحزن والكآبة، واعتبرهما شيئين لا يمكن أن يُعبد الله معهما، وفي ذلك يقول:« إن الحزن والندم يبعدان عن الينبوع الإلهي»[3]. كما شجع على الموسيقى والأغاني والرقص، مبرزا أهميتها في العبادة، ومن أقواله في هذا الصدد:«إن لحنا واحدا قد يحتوي على سعادة الدنيا كلها وإن الله يسمع لراعي الغنم الذي ينفخ بالناي كما يسمع للقديس المتجرّد لعبادته»[4]، واستنكاره كثرة الصيام؛ لأن:«الصّيام الكثير وتعذيب النفس ليس بالشيء المرغوب فيه، وإنه من الأفضل للإنسان أن يستمتع ببركة الإله وفضله، وإن المتع المادية لا يصح أن ترفض إذ إن الجسم يجب أن يكون قويا لعبادة الإله لذلك لا يجوز للإنسان أن يضعفه»[5].

وقد كان لتعاليمه تلك تأثير قوي على مريديه، لأنها–في اعتقادهم تبعث الدفء، والمرح في نفوسه[6] ما جعلها آراءً جديدة مقبولة لديهم.

ومع ذلك، فقد نُسبت إليه آراء متطرفة، كانت لها آثار اجتماعية خطيرة، منها قوله:«إن اليهود الذين يذنبون إنما يذنبون لأجل غاية سامية وغرض مقدس ...إن هذا العمل المقدس(أي اقتراف الذنب) ليس باختيارهم »[7]. والملاحظ أن كل تلك الآراء كانت مستقاة من مصادر يهودية، وبخاصة القبّالاه، غير أنه أضاف الكثير من الفولكلور المسيحي بحيث خلق نوعا جديدا من الفلسفة الصوفية الحلولية. وتتلخص فلسفته، والتي من خلالها

---

[1]– جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم (نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، تقاليدهم)**، (بيروت: الدار الشامية، دمشق: دار القلم: ط1، 1994م)، ص20.

[2]– المرجع السابق، ص20.

[3]– المرجع السابق، ص ص20–21.

[4]– المرجع السابق، ص ص20–21.

[5]– المرجع السابق، ص22.

[6]– المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص550.

[7]– جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم (نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، تقاليدهم)**، ص 22.

يتجلى وفاءه للقبّالاه، فهو يؤمن بفكرة الديفيقوت، والالتصاق بالإله، حتى يتمكن الإنسان من التوصل إلى القوة الروحية الموجودة والكامنة في كل شيء. أما وسيلة الإنسان في ذلك فهي حبّ الإله، والثقة فيه، والبعد نهائيا عن الحزن والخوف اللذين يفسدان القلب، وأن يصلي الإنسان بإخلاص، وتفان، ونشوة.

توفي "بعل شيم طوف" عام 1760م، ولم يترك كتابات باسمه، ماعدا خطابات تعد على الأصابع، ولكن تعاليمه الشفاهية ظهرت مطبوعة بعد عشرين عاما من وفاته، في ثمانينات القرن الثامن عشر، وظهرت القصص التي كانت تتداول عنه عام 1814م. ولقد ساهمت أقواله وتعاليمه في فصل يهود اليديشية عن واقعهم التاريخي الأمر الذي جعلهم أكثر تقبلا للأفكار الصهيونية، كما تأثر بأفكاره كثير من المفكرين الصهاينة خصوصا الفيلسوف الصهيوني "مارتن بوبر"[1]. ومن أهم الكتب التي وثّقت سيرته (مدائح بعل شيم طوف) لتلميذه "يعقوب يوسف هاكوهن".

يعتبر الحسيديم "بعل شيم طوف" رجلا متميزا في الصلاح والتقوى، بلغت مكانته عندهم أن عدّوه في منزلة النبي، وجعلوه مخلوقا من عالم الروح فقط دون عناصر مادية، حتى قال عنه أحد زعماء الحسيديم:« إن روحا مثل روح بعل شيم طوف لا تنزل إلى الأرض إلا مرّة واحدة كل ألف سنة»[2].

انتشرت تعاليمه انتشارا واسعا في عدد من الأقاليم الأوروبية، وأطلق اسم (حسيدية) رسميا على أتباع حركته. وقد خلف "بعل شيم طوف" وراءه عددا من التلاميذ الأوفياء لمسيرته، لكنه اختار واحدا منهم ليخلفه في زعامة الحركة وهو (دوف بائر)؛ كان عالما بالتلمود والقبالاه، واشتهر بالوعظ والخطابة، ولذلك سمي بالمغيد (الواعظ)، وكان يصرّح دائما أن معلمه علّمه منطق الطير والشجر، وأسماء الله المقدسة، وغير ذلك من الأسرار، وعلى الرغم من إعاقته إلا أنه ساهم في تطوير الحركة الحسيدية، وزاد من أتباعها[3]. ومن أهم ما تميز به عن أستاذه أنه أضفى على نفسه نوعا من الخصوصية، والتفرد خلاف أستاذه؛ حيث انعزل عن الناس، ولم يكن يلتقي بأتباعه إلا يوم السبت، وكان يستقبلهم بقفطان وحذاء أبيض، فأضفى- بسلوكه هذا – قدسية على زعيم الحسيديم الروحي،

---

[1]- **مارتن بوبر(1878-1965م)**: مفكر ألماني يهودي، من دعاة التصوف اليهودي، من مؤسسي الحركة الصهيونية. ألّف العديد من الكتب منها (أنا وأنت)، وكتاب (أقوال الهاسيديزم). المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص404.

[2]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص24.

[3]- المرجع السابق، ص24.

وكان يكرر عبارة التوراة (الصديق هو أساس العالم)، فأصبحت كلمة(صديق) من حينها تطلق على كل زعيم روحي للحسيديم[1].

انتهت القيادة الموحدة للحركة الحسيدية بعد وفاة المغيد، واتخذ كل واحد من تلاميذه مقرا خاصا به؛ والتف حوله مجموعة من التلاميذ والأتباع، وعلى الرغم من ذلك فقد ازداد عددهم حتى قيل إنه بلغ نصف عدد اليهود في أوروبا الشرقية بعد نصف قرن من وفاة المؤسس الأول، وربما يؤيد هذا الكلام ما ذكره "ثيودور هرتزل"[2] في مذكراته عام 1896م: «إن الحسيد "هارون ماركوس" يكتب لي رسالة حميمة يذكر فيها تأييد ثلاثة ملايين من حسيدي بولندا لحركتي، وردّي على ذلك بأني أرحب كثيرا بتعاون اليهود الأرثوذكس»[3].

المطلب الثاني: الحركة الحسيدية:

الفرع الأول: نشأتها وتطورها:

إن الحسيدية كما يرى "عبد المنعم الحفني" ليست إلا إحياء للحصيدية التي ذكرت في سفر المكابيين، ويبدو أن ظروف اليهود في أوروبا الشرقية في القرن الثامن عشر كانت مشابهة لظروفهم زمن المكابيين، و كلما كانت الظروف متشابهة كلما ساهت في خلق مذاهب متشابهة، فإن الحصيدية عاودت الظهور بعد نحو عشرين قرنا، ولم يكن من المعقول أن يكون الحصيديون الجدد محاربون، فأوروبا الشرقية لم تكن فلسطين، والأرجح أن الوعي بضرورة الخلاص الذي استيقظ عند الحسيديين اتّجه وجهة روحية؛ فحيث يعزّ الخلاص المادي لا يتبقى إلا الخلاص الروحي[4]. فلم يكن بعل شيم طوف محاربا على طريقة الأولين، بل كان أقرب إلى شخصية المسيح الدجال كما يقول "عبد المنعم الحفني"، يمارس الطب على طريقة المشعوذين، انكب على دراسة القبّالاه، وبخاصة كتاب الزوهار، واستفاد من جانبها العملي، ثم راح يبشر بطريقته[5].

---

[1]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم (نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، تقاليدهم)**، (بيروت: الدار الشامية، دمشق: دار القلم: ط1، 1994م)، ص26.

[2]- **ثيودور هرتزل(1860-1904م)**: مؤسس الحركة الصهونية. ولد في بودابست(المجر). ظهرت صهيونيته في فرنسا (باريس) من خلال كتابه المشهور(الدولة اليهودية)، والذي طالب من خلاله بإنشاء دولة خاصة باليهود. المسيري، **الموسوعة**، مج6، ص347 وما بعدها.

[3]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص26.

[4]- عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص95.

[5]- المرجع السابق، ص95.

يكشف "يحي ذكريا" طبيعة العلاقة المباشرة بين الحسيدية وقبّالاه الزوهار انطلاقا من المعنى اللغوي، والاصطلاحي للقب الحسيديم المشتق من الجذر "حسد" الذي يعني في اللغة العبرية (الإحسان، وعمل الخير). أما على المستوى الاصطلاحي فقد أطلق (حسيديم) –أو الأتقياء في صيغة الجمع– على حركة دينية صوفية يهودية. وقد يكون هؤلاء الحسيديم كما يقول "يحي زكريا" قد اكتسبوا حمولة لقبهم هذا من الزوهار، ولا سيما أنه قد أفسح مجالا لا بأس به لتحليل هذا المفهوم، وتأكيد أهميته؛ حيث ربط بينه وبين مفاهيم أخرى، كالخوف من الله والتواضع، فكل من تتوفر فيه هاتين الخصلتين جدير بأن يصل إلى مرتبة الحسيدوت "الرحمة"، مستندا في تحليله هذا إلى آيات من الكتاب المقدس، وهي (أَمَّا رَحْمَةُ الرَّبِّ فَإِلَى الدَّهْرِ وَالأَبَدِ عَلَى خَائِفِيهِ) [1]، و(ثَوَابُ التَّوَاضُعِ وَمَخَافَةِ الرَّبِّ هُوَ غِنًى وَكَرَامَةٌ وَحَيَاةٌ) [2]. وظهر أيضا لقب "حسيديم" في صيغة الجمع المذكر للإشارة إلى من تغشاهم السكينة وهم "الأتقياء"، وأن من يصل إلى هذه المرتبة يستحق أن ينعت بلقب"الملك"[3].

ولا تختلف الكتابات الحسيدية في تحليلها لمثل هذا اللقب عن الزوهار كثيرا، ولا سيما أنها حدّدت عدّة سمات يجب توافرها في كل من يريد أن يحصل على هذا اللقب مثل نقاء السريرة، الشعور الدائم بالرضا والطمأنينة، وهذا الشعور لا يستطيع المرء الوصول إليه إلا من خلال السيطرة على أهوائه وانفعالاته، ومن ثم فقد عرّف "الحسيد" بأنه «كلّ من يسير في درب التواضع بلا انقطاع»[4].

بدأت الحركة في القرن الثامن عشر في جنوب بولندا، وقرى أوكرانيا، وبولندا وليتوانيا وروسيا، ثم النمسا، ثم انتشرت في المدن الكبرى حتى أصبحت عقيدة أغلبية سكان شرق أوروبا عام 1815م، بل يقال إنها صارت عقيدة نصف يهود العالم آنذاك، إلى جانب أنها عقيدة أغلبية يهود "اليديشية"[5]. ويعود نجاح الحسيدية في اكتسابها المزيد من الأتباع إلى عوامل اجتماعية وتاريخية كما بيّنها "المسيري"، نذكر أهمها[6]:

---

[1]- مزامير103: 17.

[2]- أمثال22: 4.

[3]- انظر: مزامير145: 10.

[4]- يحي زكريا، **مفهوم العهد في التصوف اليهودي (سفر هازوهار أنموذجا)**، (القاهرة: دار روابط للنشر وتقنية المعلومات، ط1، 1438هـ/ 2017م) ص230.

[5]- **يهود اليديشية**: مصطلح ألماني يشير إلى المهاجرين من روسيا وبولندا، ويشكلون أغلبية يهود العالم. المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص 539.

[6]- المرجع السابق، ص ص 539-540.

-الإحباط الجماعي الذي أصاب اليهود بعد فشل دعوة "شبتاي سيفي" واعتناقه الإسلام، فقد كان أملا لاح في الأفق بمجيء المسيح المنتظر لإنقاذ اليهود، وعودتهم إلى أرض الميعاد كي يحكموا العالم، فإذا بالمسيح يعلن إسلامه.

-تدني الأوضاع داخل الجيتو، وعزلتهم عن العالم، وبالأخص عن المراكز التلمودية في المدن الكبرى. والأكثر تأثيرا من كل ذلك ما أصاب اليهودية الحاخامية التي تحوّلت إلى عقيدة شكلية خالية من المضمون الروحي وهذا ما يؤكده المؤرخ اليهودي "سيمون دبنوف"(*Simon Dubnov*)[1] «إن المؤسسة الحاخامية قد أعطت لليهود حكومة دينية. إنها عقّدت الحياة اليهودية بعدد كبير من العادات والتقاليد والتفصيلات الكثيرة والمحضورات في الممارسة الدينية والتي كان من الصعب الالتزام بها، وأكثر هذه الأحكام ليست لها علاقة بالعقيدة، ولم يجد فيها اليهودي البسيط ما يرضي شعوره الديني الأكثر بساطة[2].

- انتشار القبّالاه التي أحكمت هيمنتها على الفكر الديني اليهودي بين جماهير اليهود، وحتى بين طلاب المدارس التلمودية العليا وأعضاء المؤسسة الحاخامية، حتى أصبح تداول كتبها شائعا بين عامة اليهود.

-التأثر بالتراث الديني المسيحي، وخصوصا تراث الجماعات الدينية المسيحية المتطرفة كجماعة (الخليستي) الذين يضربون أنفسهم بالسياط، و(السترانيكي)الهائمون على وجوههم، وكان أتباعهم يتبعون أشكالا حلولية متطرفة[3]

وفي هذا المناخ ظهر الدراويش الذين يحملون اسم (بعل شيم)؛ أي (سيد الاسم) وهم أفراد كانت الجماهير البائسة تتصور أنهم قادرون على معرفة الأسرار الباطنية، وإرادة الإله، وطرد الأرواح الشريرة من أجساد المرضى، كما اتّسموا بالتدفق العاطفي الذي افتقدته الجماهير في الحاخامات، فظهرت الحسيدية بحلوليتها المتطرفة، وبريقها الخاص، ورموزها الشعبية الثرية التي تروي عطش الجماهير اليهودية الفقيرة التي كان يخيم عليها التخلف[4]. وما ترتب عن ذلك من تصادم حاد بين الحسيديين والمؤسسة الحاخامية، وقد انعكس هذا التصادم على المستوى الفكري عندما قام الحسيديون بالتقليل من الدراسة التلمودية أو دراسة التوراة؛ لأن الهدف من الحياة في

---

[1]- **سيمون دبنوف(1860-1941م)**: مؤرخ يهودي روسي. كان رئيسا لمركز البحوث اليهودية اليديشية في شرق أروبا. عبد الكريم الحسني، **الصهيونية (الغرب والمقدس والسياسة)**، (القاهرة: مؤسسة شمس للنشر والإعلام، دط، 2010م)، ص ص286-289.

[2]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص9.

[3]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص ص 539-540.

[4]- المرجع السابق، ص 541.

نظرهم ليس الدراسة، وإنما التأمل في الإله، والالتصاق به، وعبادته بكل الطرق، كما أن التواصل المباشر مع الإله يطرح إمكانية أمام اليهود العاديين ممن لا يتلقون تعليما تلموديا أن يحققوا الوصول والالتصاق(ديفيقوت)[1]، وهذه التجربة الدينية تحقق الفرح والنشوة في آخر المطاف.

وقد نجحت الحسيدية في تحقيق قدر من الاستقلالية عن المؤسسة الحاخامية؛ فاتبعت بعض التقاليد السفاردية في الشعائر، وأصبح لديهم معابدهم الخاصة، وطريقة عبادتهم، ولذلك تحوّلت الحركة من يهودية حسيدية إلى يهودية تساديكية، وأصبح "التساديك مفهوما محوريا في الفكر الحسيدي[2]. لكن سرعان ما انقسمت الحركة إلى فرق متعددة[3]، بعضها اتجه اتجاها صوفيا عاطفيا محضا، في حين اتّجه البعض الآخر اتجاها صوفيا يعتمد على دراسة القبّالاه، والتلمود[4]. وعلى الرغم من النجاح الذي حققته الحركة إلى أنها لاقت معارضة شديدة من قبل اليهود سواء متدينين أو علمانيين؛ أما المتدينون الذين أطلق عليهم (المتناغديم)[5] فقد رأوا في ظهور هذه الحركة تهديدا لليهودية التقليدية التي سار عليها اليهود لقرون عديدة؛ مؤمنين بأن ما يروّج له الحسيديم، ويدعون له إنما هو بدعة في اليهودية، وانحراف عنها، كما في نظرتهم إلى الصلاة، وإلى الصوم، والدراسة التلمودية، ونظرتهم إلى مرشدهم الروحي التي تصل حدّ التقديس. وعلى هذا الأساس أصدروا قرارا بطرد اليهود الحسيديم من حظيرة الدين، وحرق كتاباتهم. أما اليهود العلمانيون من أتباع (الهسكالا)[6]–وهي حركة التنوير اليهودية– فإنهم اتّهموا الحسيديم بالرجعية والتخلف[7]. ومن أهم أسباب معارضة المؤسسة الحاخامية للحسيدية[8]:

---

[1]– المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2005/2004م)، ص541.

[2]– المرجع السابق، مج، ص542.

[3]– منها حسيدية (حبد)، تأسست الحركة على يد شنيور زلمان ملادي. نشأت في روسيا ثم انتقلت إلى بولندا ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية. المرجع السابق، ص561.

[4]–المرجع السابق، ص542.

[5]– **المتناغديم**: كلمة عبرية مفردها "متناغد" بمعنى معارض. أطلقها الحسيديون على أعضاء المؤسسة الحاخامية الذين تصدوا لحركتهم. للتوسع انظر: جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص ص31-44.

[6]– **الهسكالا**: كلمة عبرية تعني"التنوير". أطلقت على الحركة التي ظهرت بين يهود أوروبا خاصة ألمانيا في منتصف القرن الثامن عشر، واستمرت حتى عام 1880 م، وهي حركة علمانية طالبت بوجوب انفتاح اليهود على العالم، واندماجهم في مجتمع الدولة التي يعيشون فيها. ويعتبر موسى بن مندلسون من أبرز علماء هذه الحركة. للتوسع انظر: جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص47 وما بعدها.

[7]– المرجع السابق، ص31.

[8]– المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص566.

–وجود اتجاهات حلولية متطرفة شديدة الوضوح داخل الحسيدية، لذلك رأى المتناغديم أن المفهوم الحسيدي للإله ينفي عنه أي تسام أو تجاوز.

–موقف الحسيدية من الشر، حين قالوا أن الشر غير موجود، فالشر نفسه قد التصقت به الشرارات الإلهية، وهي رؤية حلولية تتنافى تماما مع التمييز بين الخير والشر.

–الاعتراض على دور التساديك في الشفاعة عند الإله، وفي الوساطة بينه وبين المخلوقات، وفي تمتعه بقوى خارقة. ومثل هذه الأفكار متسقة مع الفكر الحلولي.

–من اعتراضات المتناغديم إهمال الحسيديين دراسة التوراة والتلمود، وهما الهدف الأساسي من وجود اليهود، وأنهم يكرسون وقتا طويلا في الإعداد العاطفي والنفسي للعبادة، بل يهملون العبادة نفسها، ومضمون الصلوات، ويحوّلونها إلى وسيلة لتوليد حالة من الشطحة الصوفية، إضافة إلى الأغاني، والموسيقى المصاحبة لها يعد أمرا غير لائق.

–الاعتراض على التعديلات الشعائرية المختلفة التي كان الحسيديون يحاولون من خلالها تحقيق قدر من الاستقلالية عن المؤسسة الحاخامية[1].

– أنها تنقل الديانة من شريعة إلى طريقة، وأن الفناء الذي يدخل فيه المريد لابد أن ينتهي بإسقاط التكاليف، وأن إسقاط التكاليف يقسم الديانة على نفسها، فتصبح ثمة ديانة للعامة، وأخرى للخاصة، وأن العزلة أو الخلوة الصوفية هي إبطال للعمل الاجتماعي[2].

لكن في الأخير وبالرغم من الانقسامات والخلافات بين الحسيديم واليهودية الحاخامية توحدت صفوفهم[3]، وصارت الحسيدية حارسة متعصبة للتقاليد اليهودية، بل حاربت بضراوة أي اتجاه تجديدي ولاسيما عندما تحالفت مع اللتوانيين (أتباع الشريعة التلمودية) ضد الهسكالاه.

[1]–المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2004/2005م)، ص566.

[2]– عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص97.

[3]– المسيري، **الموسوعة**، **مج5**، ص542.

الفرع الثاني: المبادئ الرئيسية للفكر الحسيدي :

قامت الحركة على أفكار ورؤى وتصورات مؤسسها الذي كان متبحرا في الطرق الصوفية القبّالية، وأفكار "شبتاي سيفي" التي قامت على الفكر الصوفي القبّالي، وكما قلنا فإن "بعل شيم طوف" لم يترك وراءه أي كتاب أو أثر فكري يسجل أفكاره وآراءه، فكل ما بقي من آثاره عبارة عن مجموعة من التعاليم الشفوية التي كان أتباعه يحفظونها غيبا، كما أنهم لم يضعوا تعاليم الحسيدية بشكل منظم، وإنما هناك العديد من التعاليم المتناثرة، وبعض المعتقدات القبّالية التي تشكل مجتمعة ما يطلق عليه(الفكر الحسيدي) [1]. لذا يرى "المسيري" أن الحسيدية تعبير متبلور عن الطبقة الحلولية المتطرفة داخل التركيب الجيولوجي اليهودي الذي يمزج بين الشعب والأرض والإله. ومع هذا فالحسيدية قد حدّدت هذه الأفكار، وعمقتها، ثم أكسبتها أبعادا جديدة من خلال القبّالاه اللوريانية التي تشكل الإطار النظري لها[2]. لذا سنتناول أهم تلك المبادئ فيما يلي:

أولا: وحدة الوجود:

وحدة الوجود من المفاهيم الأساسية في الفلسفة اليهودية[3]. وقد تبناها "بعل شيم طوف" متأثرا ب"إسحاق لوريا". وتعني على العموم أن الله موجود في كل مخلوقاته من نبات، وحيوان، وطعام وشراب، وجسد[4]. ويفضل بعض الباحثين أن يطلق على وحدة الوجود الحسيدية *(Panentheism)*؛ وتعني أن الكل في الله.

وبعل شيم طوف يرى أن كل شيء خلق وصوّر من وجود الله، وأن الكون قد خرج من الله كما تخرج محارة الحلزون منه[5]، وقد اعتقد الحسيديم بأنه ليس هناك وجود حقيقي غير وجود الله[6]. وفسروا بعض فقرات التوراة في ضوء هذه الفكرة؛ يقول"شنيور زلمان"[7] مفسرا ما جاء في سفر التثنية (فَاعْلَمِ الْيَوْمَ وَرَدِّدْ فِي قَلْبِكَ أَنَّ الرَّبَّ هُوَ الإِلهُ فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ، وَعَلَى الأَرْضِ مِنْ أَسْفَلُ. لَيْسَ سِوَاهُ) [8]: «إن الخالق يحتوي على كل العوالم ويضمها، وهو فقط الوجود الحقيقي، وهذه المخلوقات التي يراها الإنسان، والإنسان منها ما هي إلا مظاهر لهذا الوجود الحق

---

[1]- محمد عبد الفتاح ماضي، **الدين والسياسة في إسرائيل**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، دط، 1999م)، ص ص212-213.

[2]-المسيري، **الموسوعة**، ص543.

[3]- عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص96.

[4]- المرجع السابق، ص96.

[5]- المرجع السابق، ص96.

[6]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص ص60-61.

[7]- **شنيور زلمان(1745-1813م)**: مؤسس حركة حبذ المنشقة عن الحسيدية. المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص563.

[8]- التثنية، 4: 39.

وتعبير عنه، ولما كانت الحقيقة توجد في الألوهية، وأن الألوهية توجد في كل المخلوقات، حيث تتّحد هذه مع الإله، لذلك يكون الخلق والخالق شيئا واحدا، ولا يكون هناك شيء موجود خارج الخالق وعداه، إذ ليس هناك تعددية في الوجود على الإطلاق؛ لأن الموجود واحد»[1]. وتعد وحدة الوجود الأساس الذي انطلق منه الحسيديون في بلورة فكرهم، ويتجلى ذلك في مفهومهم للألوهية، وحقيقة الإنسان، والكون.

ثانيا: عقيدتهم في الألوهية:

إن التصور اليهودي للإله يزاوج بين التوحيد والحلول، لكن الله في الحسيدية، والذي يطلق عليه(أين سوف) (لانهاية) لم يبتعد مفهومه عمّا ذهبت إليه القبّالاه اللوريانية الحلولية؛ فهي لا تركز على حادثة تهشّم الأوعية (شفيرات هكليم) وحسب، وإنما تركز أيضا على تبعثر الشرارات الإلهية (نيتسوتسوت) أي وجود الإله في كل مكان، ويظهر هذا في تأكيد "بعل شيم طوف" وجود الإله أو الشرارات الإلهية في النبات والحيوان، وفي أي فعل إنساني، بل في الخير والشر. ويستخدم الحسيديون استعارات ومصطلحات صوفية تقليدية للتعبير عن رؤيتهم الحلولية، فالخالق مثل النور الإلهي اللانهائي الذي يختفي بشكل تدريجي حتى لا يبتلع كل شيء في جلاله وبهائه، وحتى تتمتع المخلوقات بوجود مستقل[2]، أما القوة المقدسة للإله فهي محبوسة في حروف اسم الربّ(يهوه)[3].

ثالثا: حقيقة الكون في الفكر الحسيدي:

يرى الحسيديون أن العالم بمنزلة ثوب الإله صدر عنه، لكنه جزء منه، تماما مثل محارة الحلزون قشرته الخارجية جزء لا يتجزأ منه[4]، فهو إذًا ليس له وجود مستقل قائم بنفسه؛ لأن بقاءه معتمد على الله، وراجع إليه.كما يؤمنون بوجود عوالم أخرى[5].

---

[1]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم** (نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، تقاليدهم)، (بيروت: الدار الشامية، دمشق: دار القلم: ط1، 1994م)، ص ص61-62.

[2]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص543.

[3]- رشاد عبد الله الشامي، **إشكالية اليهودية في إسرائيل**، سلسلة عالم المعرفة، عدد224، سنة1997م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص77.

[4]- عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص96.

[5]- هذه العوالم هي: **عالم الـ(أصيلوت)** أو الفيوضات: ويضم هذا العالم مخلوقات روحانية فقط، وهو أعلى مراتب الخلق وأعظمها، لكنه ليس مستقلا عن الإله، وهو عالم خال من الشر. و في هذا العالم يكون الله أوضح ظهورا، و أكثر انكشافا و تجليا عمّا عليه في العوالم الأخرى- **عالم الـ(بريئاه)** أو الخلق: وبهذا العالم بدأ الخلق بالمفهوم الذي نعرفه، وهو عالم يغلب عليه الخير لكنه في نفس الوقت فيه شيء من الشر، ويضم من المخلوقات الملائكة-**عالم**

ولقد استفادت الحسيدية من القبّالاه اللوريانية في نزعتها الكونية، ولكن إذا كانت القبّالاه اللوريانية تحصر اهتمامها في الكون، فإن الحسيدية تربط بين الحقيقة النفسية والحقيقة الكونية، كما أنها حوّلت التأملات الميتافيزيقية إلى تأملات نفسية، وحوّلت القبّالاه نفسها من نظرية عن أصل العالم وطرق إصلاحه (تيقون)، إلى طريقة للوصول إلى السعادة الداخلية، ولذا فإنها تطالب اليهودي بالغوص في أعماق ذاته، حتى يستطيع أن يتسامى على حدود الكون، والطبيعة، ويصل إلى أن الإله لم تعد وسيلة الوصول إليه بالتفكير العقلاني الجاف، وإنما بالفرح، والرقص، والنشوة، وصفاء الروح، والنية الصادقة[1].

رابعا: حقيقة الإنسان:

يرى الحسيديم أن الإنسان يتمتع بطبيعتين متناقضتين(الروح والجسد)، ويرون أن اليهودي يولد وفيه نفسان: إحداهما تسمى حيوانية، وأخرى يسمونها إلهية. أما النفس الحيوانية فهي التي تمدّ الإنسان بقوة الحياة، وهي المسؤولة عن ميول الشر عند الإنسان. أما النفس الإلهية فتضم شيئا من طبيعة الخالق، ولهذه الروح قدرة السيطرة على النفس الحيوانية[2]، وهي درجات بعضها أرفع من بعض، وهذا يتوقف على مدى علاقة هذه النفس بالعالم العلوي، وعلى الرغم من أن كل نفس إلهية تضم شرارة إلهية، فإن هذه الشرارة تكون أكثر وضوحا وجلاء وظهورا في النفوس العليا والرفيعة. وهي نفوس الصديقيم، ولِعلوّ هذه النفس، فإنها تتمكن من إخضاع الحيوانية، بل إن بعض الصديقيم يتمكن من تحويل النفس الحيوانية إلى نفس إلهية[3]. ويعتقد الحسيديم كذلك أن الإنسان هو مركز الخلق، وإن هدف الخلق يتحقق إذا أدى الإنسان ما هو مطلوب منه، ومن مهماته في هذا العالم جمع الشرارات الإلهية، وإرجاعها إلى أصلها، إذ يعتقدون أن هناك شرارات إلهية قد ظلت طريقها في بداية الخلق، وقد استقر بها المقام في عالمنا، مستقرة في كل الأشياء المادية، ومن واجب الإنسان أن يرجعها إلى أصلها، ولا يتأتى ذلك إلا بتطبيق الشريعة[4].

=**الـ(يصيراه)** أو =التكوين: ونصف هذا العالم خير، ونصفه الآخر شرّ، وتوجد فيه أنواع دنيا من الملائكة–**عالم الـ(عسياه)** أو الفعل: وهو عالمنا الذي نعيش فيه. وفي هذا العالم تكون الفروقات بيّنة وواضحة بين المادة وبين الروح، وتسكن في هذا العالم أكثر أنواع المخلوقات تدنيا وانحطاطا. انظر:

*D. Meijers,**Ascetic Hasidism of Jerusalim**, Leiden,1992, p107.*

[1]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص ص543-544.

[2]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص60.

[3]- المرجع السابق، ص ص60-61.

[4]- المرجع السابق، ص ص60-61.

يؤكد "المسيري"-انطلاقا مما سبق- أن «الحسيدية تعبير عن الحلولية في مرحلة وحدة الوجود الروحية التي لا تختلف عن وحدة الوجود المادية إلا في تسمية المبدأ الواحد أو القوة الكامنة في المادة الدافعة لها؛ إذ يسميها دعاة وحدة الوجود الروحية (الإله)، أما دعاة وحدة الوجود المادية، فهي حلولية بدون إله[1]، فيسمونها (قوانين المادة والحركة)»[2].

خامسا: التناسخ في الفكر الحسيدي:

من الأفكار التي يؤمن بها الحسيديم فكرة التناسخ التي استعارها من القبالاه. وهو في نظرهم تعبير عن رحمة الله بعباده؛ لأن الغرض منه تطهير النفس، وإعطاء فرصة أخرى للإنسان كي يتمكن من عمل ما لم يستطع فعله في الحياة السابقة، أما الصديقيم فيتناسخون لا من أجل أنفسهم، بل من أجل مصلحة العالم، والناس[3]. والتناسخ لا يحدث مرة واحدة، بل يتكرر ليصل إلى عشرين أو ثلاثين مرّة، ويحصل إذا لم يتمكن الإنسان خلال حياته من أداء الواجبات والفرائض المطلوبة منه، بل يجب عليه أن يتناسخ مرات كثيرة كي يؤدي كل ذلك. ولا يكون هذا التناسخ بين إنسان وإنسان فقط، بل قد يكون بين إنسان وحيوان، فالروح قد تحلّ في جسم حيوان[4].

---

[1]-المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2004/2005م)، ص543.

[2]- المرجع السابق، ص543.

[3]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص ص64-65.

[4]- المرجع السابق، ص65.

الفرع الثالث: العبادة الحسيدية:

يرى الحسيديم أن الإنسان أعظم المخلوقات، وتأتي مرتبته بعد مرتبة الإله مباشرة، ولأن الله يرغب بوصول الإنسان إليه، وتقربه منه، لأن أشرف ما يقدمه الإنسان لربّه هو الاتصال الروحي به، والالتصاق به، والطريق الموصل إلى ذلك حسب اعتقادهم هو العبادة. ولا تقتصر العبادة عندهم على قراءة التوراة والصلاة-كما عند اليهود الآخرين- بل هناك طرق أخرى كثيرة، فمن الممكن أن يُعبد الإله بالأكل، والشرب كما يرى "بعل شيم طوف"، فالعبادة بهذه الطرق تحمي الإنسان من الإجهاد الروحي، وتكون الروح دائما ملتهبة بعبادة الواحد المقدس[1]. فليس هناك طريق للتحرر من أسر المادة إلا بالتعامل الظاهري معها. وهذا المبدأ بالنسبة للحسيديم ذو أهمية دينية كبيرة[2].

ورغم أن الكثير من أفكار الحسيدية هي أفكار قبّالية إلا أن مفهوم العبادة الذي ذكرناه يختلف عن تعريف"إسحاق لوريا" الذي يفرّق بين عبادة الله، والانشغال بالمسائل المادية، والنشاطات الدنيوية، ولأن الله مقدس، فعبادته يجب أن تكون مقدسة أيضا في نظره. أما الإنسان فهو مخلوق غير مقدس، وأعماله كذلك، لذا كي يُعبد الله المقدس يجب على الإنسان أن يترك كل النشاطات المادية الدنيوية، ويترك متع الحياة، ومغرياتها، وعليه أن يشغل نفسه بأقل ما يمكن من المسائل الدنيوية حتى يوفر وقتا للصوم، والصلاة، والتقشف، والبكاء، ونكران الذات، وتعذيب النفس من أجل الله[3]. أما "بعل شيم طوف" فيرى خلاف ذلك-كما سبق الذكر- فالله موجود في كل مكان، وفي كل شيء، لذلك تحمل هذه الأشياء، والنشاطات المادية في داخلها شرارة إلهية، تمكنها من أن تكون وسيلة للتعبد بها، فلا تقتصر العبادة على الزهد، والتقشف، ونكران الذات، والصوم، فهو لا يشجع على مثل هذه العبادات. وهذا الرأي فيه نوع من التطرف بلغ حدّ القول أن الله يمكن أن يُعبد عن طريق الذنوب؛ لأن هذه الأخيرة تحتوي على شرارات إلهية فيها، على الرغم من أنها تحاول أن تفصل الإنسان عن إلهه[4].

وعليه: إن الإيمان الحسيدي وبهذه الصيغة المتطرفة من الحلولية ووحدة الوجود له نتائج فكرية لخصها "المسيري" في النقاط التالية:

---

[1]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم (نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، تقاليدهم)**، (بيروت: الدار الشامية، دمشق: دار القلم: ط1، 1994م)، ص73.

[2]- المرجع السابق، ص74.

[3]- المرجع السابق، ص74.

[4]- المرجع السابق، ص74.

-يرى الحسيديون أن الهدف من الحياة ليس فهم، أو تغيير الكون، وإنما الاتحاد والالتصاق بالإله، (ديفيقوت). يقول "المسيري":« وبتأكيد أن الإله هو كل شيء لا يصبح هناك مجال لممارسة الإرادة الإنسانية، ولا مجال للحزن، أو المأساة، ولذا نجد أن الحسيديين يرفضون ثنائية الموقف الديني التقليدي (وهي مختلفة عن الثنوية)، ويحلّون محلّها واحدية صوفية عمياء، والواقع أن رفضهم هذه الثنائية إنكار ضمني لوجود الإله، هذا الوجود الذي يفترض وجود قطبين متعارضين، التاريخ والإله، الإنسان والخالق، الأرض والسماء، وهكذا»[1].

– حاولت الحسيدية أن تخفف عن اليهودي إحساسه بوطأة وجوده في المنفى. ويؤكد المفهوم الحاخامي التقليدي أن وجود اليهود في بلاد غير فلسطين هو عقاب لهم على ما اقترفوه من ذنوب، وقد كان هذا الإحساس بالذنب ثقيلا، فجاءت الحسيدية وأنكرت حقيقة الشر، فهو ليس إلا جسرا للوصول إلى الخير، ويمكن تعديل الشر ليصير خيرا. وقد ولّدت هذه الرؤية شكلا من أشكال القبول لدى اليهود لوضعهم البائس والرضا عنه، وخففت من حدّة التطلعات المشيحانية التي تؤدي باليهود إلى الارتطام بالواقع والحكومات.

-دعا الحسيديون إلى عبادة الإله بكل الطرق، وخدمته بكل شكل، بالجسد والروح معا مادام أنه إله غير مفارق، لا يتجاوز الطبيعة والتاريخ، كامن في كل شيء، حتى في مذاق الطعام، وتدخين التبغ. فالفرح الجسدي عند الحسيديين يؤدي إلى الفرح الروحي[2].

-تنعكس الحلولية في شكلين هما في الواقع شيء واحد: حبّ عارم لفلسطين أو (أرض إسرائيل) يقابله كره عميق للأغيار، ولذلك لم يكن هناك مفر من أن يخرج الحسيديون من بين الأغيار المدنّسين، وبلاد الأغيار المدنسة، ليستقروا في الأرض الطاهرة والمقدسة[3].

تأثرت الحسيدية بالحركة الشبتانية، وتظهر نقاط التشابه بينهما في صدورهما عن القبّالاه اللوريانية، وفي الدعوة إلى المتعة الجسدية، وفي اعتبار هذه المتعة طريقا إلى الخير(عفوداه بجشميوت) أي (الخلاص بالجسد)، وفي تسامحهما في تنفيذ الشريعة، وفي مفهومهما المتساهل إزاء الشر، ورؤيتهما إمكانية إعلاء الشرّ بل في وجود عناصر من الخير داخل الأفكار الشريرة، ثم في إمكانية الوصول إلى الخير من خلال الشر. كما يأخذ الحسيدون بالرؤية اللوريانية للخلق والعالم، ولكنهم بدلا من التركيز على حادثة تهشم الأوعية وسجن الشرارات يؤكدون وجود

---

[1]-المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية(نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2005/2004م)، ص544.

[2]- المرجع السابق، ص544.

[3]- المرجع السابق، ص545.

الإله في كل مكان[1]. أما أوجه الاختلاف فلا تنعدم بينهما؛ فالحسيدية ظلت في نهاية الأمر داخل إطار من الشريعة، تتقبّل الأوامر والنواهي، وإن قلّلت من أهمية دراسة التوراة، لكنها لم تنكر تعاليمها، وإن انسحبت من المعابد اليهودية القائمة، لكنها أسست معابدها الخاصة، ثم هاجمت الحاخامات، لكنها أحلّت "التساديك" بدل الحاخام. والأهم من ذلك أنها رفضت الفكرة الشبتانية القائلة بظهور "الماشيح" الفعلي، كما رفضت الهجرة الفعلية[2]. والملاحظ أن نقطة الاختلاف الأساسية بينهما تتمثل في أن الشبتانية جعلت الفكرة المشيحانية تدور حول شخص الماشيّح الواحد"شبتاي تسيفي". أما الحسيدية فقد أصبحت مشيحانية بلا ماشيح واحد، فهناك عدد من المشحاء الصغار يظهرون في شخصية التساديك، وتتوزّع عليهم القداسة أو الحلول الإلهي. كما عبّرت النزعة المشيحانية عن نفسها في النفس الإنسانية لا في الواقع الخارجي، وجعلت النفس البشرية مجال المشيحانية لا مسرح التاريخ، ولذا كان على الحسيدي أن يغوص في فردوس الذات بدلا من أن يحاول تحقيق الفردوس الأرضي[3].كما أثرت الحسيدية على غيرها، فقد أثرت في الوجدان اليهودي المعاصر سواء على الأشخاص أو على باقي الحركات اليهودية، حيث تأثر بها كثير من المفكرين تأثرا قويا، كما أثّرت في الحركة الصهيونية، لأن «الصهيونية مثل الحسيدية حركة ماشيحانية تهرب من حدود الواقع التاريخي المركب إلى حالة النشوة الصوفية تأخذ شكل أوهام عقائدية عن أرض الميعاد التي تنتظر اليهود.

ويعتقد المفكر الصهيوني "مارتن بوبر" أنه لا يمكن بعث اليهودية دون الحماس الحسيدي»[4]. لكن الفرق بينهما يتمثل في أن الحسيدية تظل حركة صوفية حلولية، لذا فإن غيبيتها منطقية داخل إطارها، ولا تتجاوز أفعالها النابعة من المشيحانية الباطنية نطاق الفرد المؤمن بها، وأفعاله الخاصة، أما سلوكه العام فقد بقي خاضعا إلى حدّ كبير لمقاييس المجتمع، لذا ظل حبّ صهيون بالنسبة إلى هذه الجماهير حبّا لمكان مقدّس لا يتطلب الهجرة الفعلية. أما الصهيونية فهي حركة علمانية ذات طابع عملي حرفي، كما أن الفكرة الصهيونية لا تنصرف إلى السلوك

---

[1]–المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2004/2005م)، ص545.

[2]–المرجع السابق، ص545.

[3]– المرجع السابق، ص545.

[4]– المرجع السابق، ص569.

الشخصي لليهودي، وإنما إلى سلوكه السياسي، ولكي تتحقق الصهيونية لابد أن تتجاوز حدودها الذاتية لتبتلع فلسطين، وتطرد الفلسطينيين بحيث يتحوّل حبّ صهيون إلى استعمار استيطاني[1]

الفرع الرابع: القائد الروحي في الحسيدية (الصديقيم أوالتساديك[2]):

يعتبر التصور الحسيدي للقائد الروحي الذي حلّ محل الحاخام من أهم أشكال التمرد على المؤسسة الدينية، وعلى القيادة الحاخامية التي انعزلت عن الجماهير الفقيرة[3].

والتساديك–حسب التصور الحسيدي المتأثر بتصورات القبّالاه اللوريانية –تعبير متطرف عن الرؤية الحلولية اليهودية، فهو أولا صاحب قداسة خاصة، وهو أحد التجليات النورانية العشرة (سفيروت)؛ أي إنه جزء من الإله، وأحد العمد التي تستند إليها الدنيا، وأكثر من ذلك فالعالم خلق لأجله، يقول "المسيري": « وكما هو الحال دائما مع الحلولية ينتهي بها الأمر إلى تعادل بين الإله ومخلوقاته، ثم إلى ترجيح كفّة المخلوقات على حساب الإله، فالتساديك شخصية تبلغ حدّا من القداسة يجعلها تقترن بكلام الإله وتتّحد معه، ولذا فقد كان الحسيديون يقولون دائما (لقد تحدث التساديك توراة) أي أن كلامه في قداسة التوراة وقداسة الإله»[4]، بل يعتقدون أن ما يقرره الإله يمكن أن يلغيه الصديق؛ فيمكنه تغيير قرار موت إنسان، وتغيير قرارات إلهية ضد اليهود[5]. وكما يدين الحسيديون بالمفهوم اللورياني للشرارات الإلهية، وضرورة استعادتها بعد تهشّم الأوعية، فمهمة التساديك هي تحرير هذه الشرارات المحبوسة؛ أي تحرير الإله.

ومن هنا كانت حاجته للتساديك، بل إن الإله يحتاجه أيضا في الوصول إلى الناس، لأن التساديك هو الوسيلة الوحيدة التي تربط الأرض بالسماء[6]. ويرأس كل جماعة حسيدية تساديك خاص بهم، يعيش قريبا منهم، يدخل الطمأنينة على قلوبهم، على عكس الحاخام الذي انغلق على نفسه لمدارسة التلمود، يزوره المريدون يوم

---

[1]–المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2004/2005م)، ص569.

[2]– يعرف الصديق باسم (الرّبي) تمييزا له عن (الرابي) المعروف بالحاخام، ويطلق عليه اليوم اسم(الأدمور)، وهو اختصار لثلاث كلمات عبرية:(سيّدنا، وأستاذنا، ومعلمنا)، وهو القائد الروحي للجماعة الحسيدية. المرجع السابق، ص 546.

[3]– المرجع السابق، ص546.

[4]– المرجع السابق، ص546.

[5]– جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص102.

[6]– المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص546.

السبت في بيته لسماع مواعظه. وبعد الزيارة يقوم المريد بإعطاء مبلغ من المال يسمى بالعبرية(فيديون) من أجل خلاصهم الروحي. ويرى أحد المؤرخين اليهود أن هذه العادة تشبه من بعض الوجوه صكوك الغفران المسيحية في العصر الوسيط[1]. أما الحسيدي فينظر إلى مرشده الروحي نظرة تختلف عن نظرة بقية اليهود إلى زعمائهم الدينيين. ولنتحدث عن بعض ما قالوه في شأنه، وهو كلام فيه من المبالغة، والتطرف في حق بشر مثلهم:

– الصديق في نظرهم ليس مرشدا روحيا فقط، وإنما مخلوق مقدس، وهذه القداسة التي منحت له كانت بدايتها مع المغيد (دوف بائر) خليفة "بعل شيم طوف"، إذ يعتبر أوّل من جعل للصديق مكانة خاصة تميّزت بالقدسية والهيبة[2].

– خلق الصديق– في نظرهم– منذ البداية لمهمة عظمى، لذا فهو مقدس من بطن أمه، وإن جسمه مخلوق من مادة شفافة، ما يمكنه من عبادة الله من خلال شهواته الجسمانية، وهو مشغول دائما بالتأمل الصوفي الذي يقربه من الإله ويوحده معه[3].

– الصديق قد يضطر أحيانا إلى النزول إلى مستوى الحسيد لينقذه، حتى وإن اقتضى الأمر اقتراف الذنب؛ لأن مثل هذا الذنب جائز بل محبب. وقد أصبح هذا المبدأ من المبادئ المشهورة عند الحسيديم وهو ما يسمى بـ:(يريداه لتسورخ هعالياه) أي (الهبوط من أجل الصعود)، أو (التسامي عن طريق الغوص في الرذيلة)، وإن بعض الصديقيم يرى بأن الصديق في حال هبوطه تصبح درجته أعلى وأفضل مما كانت عليه قبل الهبوط، وأن الذنب الذي يقترفه إنما هو ذنب من أجل تقوية المقدس. وقد لاقى هذا المبدأ نقدا لاذعا من قبل اليهود لما فيه من مخالفة لتعاليم الدين اليهودي[4].

لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن: لماذا يتمتع التساديك بهذه القوى التي لم تمنح لعظماء اليهود في الماضي؟ ويجيب الحسيديون على ذلك بأن الشعب اليهودي يوجد الآن في المنفى ولذلك يحلّ الإله في أي إنسان متواضع، شأنه في هذا شأن الملك المسافر الذي يمكنه أن يحط رحاله في أي منزل مهما بلغ تواضعه. وعلى العكس من هذا فلو أن الملك كان في عاصمته فإنه لن ينزل إلا في قصره وحده، وفي الماضي كان الزعماء والأنبياء اليهود

---

[1]–المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2005/2004م)، ص548.

[2]–جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص102.

[3]– المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص547.

[4]– جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص105.

وحدهم القادرين على الوصول إلى الروح الإلهية، ولكن الشخيناه الآن في المنفى، ولذلك يحلّ الإله في أية روح خالية من الذنوب، أي إن التساديك أصبح تجسيدا للإله، ومن ثمة وسيلة اليهودي المنفي للوصول إلى الإله.

يعلق "المسيري" على هذا الكلام قائلا: «إنها إذن الحلولية اليهودية في المنفى، وبدلا من أن يحلّ الإله في أرض الميعاد، ويتكوّن الثالوث الحلولي(الإله، الأرض، الشعب)، يحل الإله في التساديك ويظل الثالوث على حاله بعد تعديل طفيف(إله، تساديك، شعب في المنفى)[1]. ونلاحظ هنا التشابه بين المسيحية والحسيدية في أن الحلول الإلهي ينتقل من الشعب إلى شخص واحد هو المسيح في المنظومة المسيحية، والتساديك في المنظومة الحسيدية»[2]. ومع مرور الزمن تحوّل منصب القيادة الروحية التي كانت تتم ابتداء عن طريق الاقتراع، والانتخاب إلى وراثة روحية ما انتهى إلى نشأة سلالات متوارثة تماما كما كان عليه الحال في بعض الطرق الصوفية في الإسلام[3].

وعليه: يمكننا أن نجزم بأن التصوف اليهودي في حقيقة الأمر قد ساعدت في تشكله تلك الروافد– على اختلاف انتماءاتها– التي استصحبت معها موروثها الديني والثقافي؛ لأن القبّالاه في نهاية الأمر ليست إلا موسوعة بشرية ضخمة تعتمد في مفرداتها على منهج الجمع والتلفيق بين عناصر ثقافية متباينة مستمدة من مصادر مختلفة. ولا تعدو أن تكون اتجاها حلوليا يسير جنبا إلى جنب مع التصوف التوحيدي الذي يكاد تخبو شعلته بسبب العنصرية التي زادت حدّتها مع القبّالاه، ورؤيتها المتطرفة للإله الذي بلغ حدّ الشرك. ورغم ذلك فقد لاقت اندفاعا جماهيريا لا نظير له بلغ حدّ المساواة بينه وبين كتبهم الدينية المقدسة. وتعتبر الحسيدية أفضل ممثل للقبّالاه بصفة عامة، واللوريانية على وجه الخصوص، وكانت بمفاهيمها التي غلّبت فيها الحلولية ووحدة الوجود فتمثلتها، ثم زادت عليها، وفي كثير من الأحاييين ناقضتها، الأمر الذي جعلها عرضة للرفض والنقد، وحتى الطرد من حظيرة اليهودية. ومن التناقض البيّن أن تحظى بالقبول، ثم التأييد فيما بعد حتى تصير من أكثر الحركات الصوفية شهرة في العالم.

وكانت القبّالاه في بداياتها تصوفا نظريا تأمليا[4]، صيغ في كتب بلغت مكانة تساوت، ثم تجاوزت قداسة التوراة ذاتها مع "إسحاق لوريا"، ومن خلال كتاب (الزوهار) الذي تحوّل إلى كتاب مقدس، وتحوّلت فقراته إلى

---

[1]–المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2004/2005م)، ص547.

[2]–المرجع السابق، ص548.

[3]–أحمد حسن القواسمة، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، ص551.

[4]– المرجع السابق، ص548.

"أقوال مأثورة" يستشهد بها، ويقتبس منها باعتبارها سلطة مرجعية مقدسة لا يجوز الشك فيها ولا مخالفتها[1]. لكن صيغتها العملية السلوكية كما سبق وأوضحنا برزت في صورة طريقة صوفية، وآداب في السلوك، مثلتها طائفة الحاسيديم[2]. وتتّخذ مدرسة الاتجاه العملي هذه الصلوات، والابتهالات، والتأمل سبيلا إلى التقرب من الله وحبه حبا خالصا أملا في درجة الكمال[3] ، كما يعتقد هؤلاء. لكن يصير هذا الكلام مجانبا للصواب -إذا عرفنا أن الهدف الحقيقي من الزهد، وكبح جماح الجسد- ليس تطويعا للذات، وتقربها من خالقها وطاعته، وإنما الوصول إلى الإله والالتصاق به بهدف الوصول إلى المعرفة الباطنية، ليصير المتصوف عارفاً بالأسرار الإلهية، ومن ثم يصبح هو نفسه إلهاً، أو شبيهاً بالإله، يتحكم في الكون[4]. لذا آثر "المسيري" التمييز الاصطلاحي بين التصوف التوحيدي-كطبقة بارزة في التوراة- والقبّالاه؛ لأن «التجربة الصوفية التوحيدية تطويع للذات، وطاعة للخالق، وإصلاح للدنيا. أما الثانية أي القبّالاه فهي تحقيق للذات، وتطويع للخالق، وبحث عن التحكم في الدنيا»[5]. والأولى تتماثل في تعريفها مع التصوف الإسلامي، لأنهما غَرفَا من نبع واحد هو(الحنيفية)، وهذا التماثل دليل دامغ على صحتها، وعدم تحريفها. لكن القبّالاه غلبت وأحكمت قبضتها على اليهودية، ولم يبق من التصوف التوحيدي سوى تلك النصوص التي لا تزال صامدة، تكافح رغم رفضها، لتؤكد ما تبقى من الوحي الإلهي.

- بروز نوعين من التفسير لنصوص التوراة؛ فإلى جانب التفسير الحاخامي، ظهر التفسير القبّالي الباطني.

-إن نظرة الحسيدية للإله نظرة مادية طافحة بالشرك، بلغت درجة تحكم اليهودي فيه، وفي إرادته. ومنعته هذه النظرة من بلوغ الروحانية، والزهد، اللّهم ما حققه أولئك العلماء الذي تأثروا بالتصوف الإسلامي بحكم البيئة التي عاشوا فيها، فكان تصوفهم، ومن بينهم "موسى بن ميمون" تصوفا يقترب من التصوف التوحيدي، وهو تصوف يشترك فيه الدينان بحكم وحدة مصدرهما.

---

[1]- زكريا، يحي، **مفهوم العهد في التصوف اليهودي (سفر هازوهار أنموذجا)**، (القاهرة: دار روابط للنشر وتقنية المعلومات، دط،1438هـ/ 2017م)، ص234.

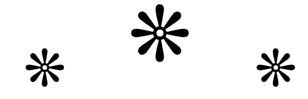
[2]- أحمد حسن القواسمة، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، ص548.

[3]- **علم الكابالا للمبتدئين**، ص11: *http://www.hikmatelzohar.com/books/Kabbalahf (2016/10/10)*

[4]-المسيري، **الموسوعة**، ص39.

[5]- المرجع السابق، ص245.

-تعد الحسيدية فرقة إباحية، حاولت التخلّي عن المادية التي تميزت بها اليهودية، وتأكيد الروحانية، كطريقة لها أتباع ومبادئ، قدّمت فهما لليهودية، لكنها تمادت حتى فتحت باب الإباحية على مصراعيها، وكان "فرويد" ممن تأثروا بتلك الإباحية أيّما تأثر، وصبغ بها نظرياته[1].



[1]- عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1400هـ/1980م)، ص97.

الفصل الثاني

التجربة الصوفية في المسيحية

المبحث الأول

المبحث الثاني

المسيحية دين يُعنى بالروحانيات، ولا يهتم بشؤون الدنيا؛ لأنها وجهت عنايتها إلى الجانب الذي أهمله اليهود، وهو جانب التسامح، والحبّ، والزهد في الدنيا. فهل فعلا يصدق هذا الكلام على التجربة الصوفية المسيحية؟ هذا ما سنحاول بسطه بالتحليل من خلال المبحثين التاليين:

المبحث الأول:

التصوف المسيحي:(المفهوم، النشأة والتطور)

المطلب الأول: التعريف بالمصطلحات:(تصوف، رهبنة):

يعدّ مصطلح (صوفي مسيحي) من المصطلحات القليلة التداول في الأوساط الأكاديمية المسيحية، ذلك أن التجربة الصوفية المسيحية اقتصرت على الخاصة من الناس، مثل الرهبان. لذا فإن أغلب من كتب عن الروحانية في المسيحية أطلقوا على ذلك الفرع –الذي يعنى بالحكمة، والمحبة، والذوبان في الذات الإلهية– (علم اللاهوت النسكي أوالمستيكي)، أو (اللاهوت الصوفي)[1]، أو«الحياة الروحية العميقة(*mysticism*)»[2]، أو حتى «الخبرة الروحية الصوفية»[3]. وتشير كلها إلى المعنى العام «روحانية »[4].

وقد تنوعت الصيغ التي تحمل في طياتها المفهوم التقليدي للتصوف المسيحي، لذا اقتضت منّا الدراسة فحص مختلف تلك المصطلحات وذلك بتعريف كلّ منها وهي: التصوف، الرهبنة. و كلاهما ترجمة لكلمة(*mystique*)، لكن تركيزنا سينصب على مصطلح "الرهبنة"، باعتبارها إحدى أنماط الحياة الإيمانية الخاصة لدى المسيحيين لمن اختارها، و استطاع، إذ يؤكد الباحث في التاريخ القبطي "رامي كامل" أن التصوف لم يظهر بشكل واضح في التاريخ المسيحي، وخاصةً تحت مسمى "التصوف" مقارنةً بظهوره القوي في الدين الإسلامي

[1] –فلاديمير لوسكي، **بحث في اللاهوت الصوفي لكنيسة الشرق**، تعريب: نقولا أبو مراد، (بيروت: منشورات النور، دط، دت)، ص5.

[2] –سكاتولين، جوزيبي، **تأملات في التصوف والحوار الديني(من أجل ثورة روحية متجددة)**، تصدير: محمود عزب، تقديم: عمار علي حسن، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، دط، 2013)، ص241.

[3] –المرجع السابق، ص185.

[4] –**الروحانية**: يعني بها المسيحيون «برنامج للتقيد داخليا بما يترتب على المرء إن أراد أن يتبع يسوع في سائر نواحي حياته». من هذا المنطلق يقول الكاتب إن هناك روحانية مسيحية واحدة ألا وهي الاستجابة التامة لكل ما يعلمه الكتاب المقدس. وعلى الرغم من وجود روحانية واحدة يسعى إليها الكاثوليك والأرثوذكس والبروتستانت، إلا أن التاريخ المسيحي عرف تنوّعا كبيرا في طرائق التصوف ومذاهبه، والرهبانية أهم تلك الروحانيات، وأشدّها تميّزا. الأب توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، (بيروت: دار المشرق، ط2، 1992)، ص131. وفلاديمير لوسكي، **بحث في اللاهوت الصوفي لكنيسة الشرق**، ص5.

تحت المسمى نفسه، لأنه اكتسب المصطلح، وتميّز عن باقي المصطلحات نظرا لخصوصيته الإسلامية، مشيراً إلى أن الرهبنة القبطية هي التي تجلّت في المسيحية على مدار التاريخ باعتبارها أصل كل الروحانيات[1]. لكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن هنا: هل هناك فرق جوهري بينهما، أم أنهما يحملان المعنى نفسه، ولا فرق بينهما إلا عند المترجمين؟.

الفرع الأول: التصوف(التعريف اللغوي والاصطلاحي):

اتّسم مفهوم التصوف في المسيحية بالعمومية، ويعود ذلك لعدم وجود لغة محددة للمسيحية ارتبط بها الكتاب المقدس يمكن أن تكون مرجعا يعود إليه الباحثون عند الاختلاف.

أولا: التعريف اللغوي:

يقابَل مصطلح (*mystic*) -في اللغات الغربية- بمصطلح (تصوف)[2] في اللغة العربية، ويعني الحياة الروحية التي نشأت وتطورت عبر التاريخ الإسلامي عامة، ومن ثم اكتسب صبغة إسلامية في المقام الأول[3]. ثم اتخذ هذا اللفظ بفضل استعماله الواسع في سياقات مختلفة معنى أوسع حتى صار ترجمة لما يشار إليه في اللغات الغربية بألفاظ(*mystic,mistique,mistico*) المشتقة من اللفظ اليوناني (*mystikos*)، وهي صفة مشتقة من الفعل(*myo*) الذي يعني «الالتزام بالصمت»[4].

ويستعمل أوريجانس(*Origenes*)[5] مع غيره من المفكرين المسيحيين الأوائل هذه الكلمة اليونانية للتعبير عن التدبير الإلهي لخلاص البشر[6]، والذي ظل سرّا[1]مكتوما في كنه الإرادة الإلهية منذ الأزل، وكشف عنه في يسوع

---

[1]-أحمد الجدي، **التصوف المسيحي...العشق الإلهي على طريقة المسيح**،*(2016/10/14)* *https://raseef22.com* .

[2]-جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص325.

[3]-المرجع السابق، ص ص240-241.

[4]-المرجع السابق، ص186.

[5]- **أوريجانس(185– 254)**: من أوائل آباء الكنيسة المسيحية، كان نَشِطاً في تفسير الكتاب المقدس، والدراسات الإنجيلية المُقارنة. كان لآرائه في الحياة الروحية الصوفية صدى واسع في البيئات الكنسية اللاحقة، لذلك يعتبر بحق مؤسس الحياة الروحية الصوفية في المسيحية عموما، والحياة الرهبانية على وجه الخصوص. للتوسع انظر: جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص ص309-335.

[6]- **الخلاص**: وهو العقيدة الرئيسية التي بشّر بها بولس، والتي تمخضت عنها باقي العقائد. ومفادها أن عيسى–عليه السلام– هو المسيح المخلص، ولتكون هذه الدعوى مقبولة فقد وصفه بصفات تتّفق –في نظره– مع هذا الزعم، وهي: أنه ابن الله، وأنه صلب، وقام من أجل الخلاص. والتصوف في المسيحية لم يخرج عن تلك المفاهيم، فهو يقوم على أساس أن الله جاء إلى هذا العالم بصورة يسوع المسيح (الإنسان)، ولذلك أوجد تصوفا تتواجد فيه وساطة المسيح باستمرار، يقول بولس(لأَنَّهُ يُوجَدُ إِلهٌ وَاحِدٌ وَوَسِيطٌ وَاحِدٌ بَيْنَ اللهِ وَالنَّاسِ: الإِنْسَانُ يَسُوعُ الْمَسِيحُ، الَّذِي بَذَلَ نَفْسَهُ فِدْيَةً لأَجْلِ الْجَمِيعِ)(1تيموثاوس2: 5-6). فكل الأوراد والترانيم والتراتيل المسيحية تعبر بطريقة وأخرى عن فكرة (ألوهية الكائن البشري) المتمثل في النموذج الكامل

المسيح، ويتضمن سرّ التجسد، وسرّ الصلب، وسرّ القيامة، وهو سرّ يذاع خلاف الأسرار الوثنية؛ لأنه الخبر السّار، هو بشارة الإنجيل[2].

أما "جوزيبي سكاتولين" فيرى أن «مصطلح صوفي (*mystic*) مع كل مشتقاته قد تمّ ابتذاله على نطاق واسع...فكثيرا ما تمّ اختزال، و ابتذال المصطلح في كونه عبارة عن كل ما هو شاذّ، وغريب، وغير منطقي...وأحيانا يستخدم مصطلح "صوفي" للتلميح إلى كل نوع من الظواهر الغيبية الغريبة، وغير الطبيعية، كالرؤى، والأحلام، و الأحداث الخارقة للعادة»[3].

وتلاحظ "كارين أرمسترونج"(*Karen Armstrong*) وجود علاقة ارتباط لغوي بين الكلمات الثلاث التالية:(*mythos*)، والتي تعني أسطورة، (*Mysticism*)وتعني التصوف، و(*Mystery*) والتي تعني الغموض والسر. وهي جميعا مشتقة من الفعل اليوناني (*Mustein*) ويعني «أن تغمض العين أو الفم [4]» ، وهذه الكلمات كما ترى "كارن" «تحيل إلى التجارب الغامضة، والعصية على الوصف، بسبب أنها وراء مجال اللغة، وترتبط بالباطن بدلا من العالم الخارجي[5]» . وعليه، يُشار بهذا اللفظ – بصفة عامة –إلى الخبرة الروحية الباطنية، أو الجوانية التي تنشأ ضمن كل دين، وتتشكل منه ملامحها الخاصة[6].

يسوع المسيح. فهو ابن الله لأنه في نظر بولس هو المخلص الذي خلّص البشرية من الخطيئة. بالرغم من استغراب أوغسطين وحيرته من أحداث التجسد، والصلب، والموت والقيامة، لأنها تتنافى والعقل، لكنه لا زال يعتقد بصحتها انطلاقا من تأويلها بما يتماشى وإيمانه فيصرح قائلا: «لم أفهم تماما طبيعة المسيح، ولماذا تواضع وهو ابن الله؟ ولم أستوعب جيدا الدروس التي كان يرغب في أن يعلمنا إياها لكنه يعود ليقرر أن صلب المسيح، وموته، وبعثه هدفه تحريك إرادتنا نحوه بأن يمنحنا فرصة الندم والهداية لينقذنا عن طريق نعمته، فكما أن الخطيئة هي مجموعة خيارات خاطئة، فإن الخلاص هو مجموعة خيارات صحيحة. هذا ويبدأ الخلاص مع أول خيار صحيح عندما تتحوّل النفس من خير زائف إلى خير حقيقي. إن الخلاص فعل مشترك بين الإنسان والله، لكن المساهمة الأكبر لله». أحمد علي عجيبة، **تأثر المسيحية بالأديان الوضعية**، القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 2006م)، ص187 وما بعدها.

[1]–**السرّ**: يعني في المسيحية أسرار الكنيسة، منها: سرّ المعمودية، سرّ المسح بالميرون المقدس(مجموعة من الزيوت)، سرّ العشاء الربّاني، سرّ التوبة والاعتراف. أحمد شلبي، **مقارنة الأديان(المسيحية)**، (القاهرة(مصر): مكتبة النهضة، ط8، 1988م)، ص ص243-244.

[2]–تيودور حلاق، **اللاهوت الصوفي** حسب القديس غرغويوس النيصي، (دب: منشورات المكتبة البولسية، ط1، 2001م)، ص 44.

[3]–جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص185.

[4]–كارن أرمسترونغ، **تاريخ الأسطورة**، ص99.

[5]– **جوزيبي سكاتولين(1942م)**: مستشرق إيطالي. تحصل على الماجستير في اللاهوت من جامعة ميلانو، ثم الليسانس في اللغة العربية من جامعة القاهرة. كما تحصل على الدكتوراه في التصوف الإسلامي عن رسالة حول التجربة الصوفية عند الشاعر عمر بن الفارض. يشغل منصب أستاذ التصوف الإسلامي بالمعهد البابوي للدراسات العربية والإسلامية في روما. من مؤلفاته: التجربة الصوفية في الإسلام، الإسلام والعولمة: https://www.elwatannews.com(2014/1/15).

[6]– جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص241.

واستخدم هذا اللفظ- فيما بعد- «في اللغة الدينية عامة للإشارة إلى الحقيقة الأكثر عمقا في صميم الإنسان، وهي أيضا أكثر سرية وخفاء فيه، وغير المعروضة، ولا المتاحة للفضول المتطفّل، والاهتمامات السطحية لعامة الناس»[1]. وبالتالي فكل ما هو سرّ، أو متجاوز لحدود العقل، أو خارق للعادة فهو داخل تحت مسمى التصوف(*Mysticism*)حسب الاستخدام المسيحي. ولعل مثل هذا المفهوم هو الذي أدى إلى تبني مصطلحي (الظاهر والباطن) في التجارب الصوفية، بما فيها المسيحية؛ فكما أن للإنسان ظاهرا وباطنا، فللنصوص أيضا ظاهر وباطن، الأمر الذي يفسر ظهور التفسير الرمزي، أو الروحي للنصوص المقدسة.

واستعملت الكلمة(*mystikos*) أيضا بمعنى الروحاني الصوفي للإشارة -في المقام الأول- إلى الحقائق الخلاصية التي تمّت في المسيح، وتتواصل في الأسرار الكنسية، ثم إلى ما يحدث في سرّ النفس البشرية الفردية أو حياتها الروحية في ذاتها الخفية. يقول "جوزيبي سكاتولين":«فهذا المعنى الأخير سيغلب آخر الأمر في مفهوم اللفظ، فمنه يأتي المعنى المتداول في عامة الكلام»[2]، فأصبح لفظ روحاني يعني في الكلام العادي ما يحدث في سرّ الضمير البشري عند تعامله مع الله في حياته الروحية، أي تلك التجربة الباطنية التي يعيشها الصوفي، ولأنها جوانية فهي بحكم السرّ ما لم يفصح عن مكنوناته، و تجربته الفردية.

ثانيا: التعريف الاصطلاحي:

إن المعنى الاصطلاحي وثيق الصلة بالمعنى اللغوي، والملاحظ أن التعاريف الاصطلاحية في مجملها تعبير عن جوهر، ومضمون التصوف المسيحي؛ وهو الاتصال باللامتناهي، أي الاتحاد بالإله، ووسيلته لبلوغ هذا الهدف.

-يعرّف الأب "**توماس ميشال اليسوعي**" التصوف بأنه« معرفة الله المباشرة يصل إليها الإنسان في هذه الحياة بواسطة الخبرة الدينية الشخصية. إنه حالة صلاة قوامها اثنان: أوقات وجيزة يشعر المرء في أثنائها بلمس إلهي، واتحاد دائم بالله يعرف في بعض الأحيان "بالزواج الروحاني"»[3].

---

[1]- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني، تأملات في التصوف والحوار الديني(من أجل ثورة روحية متجددة)**، تصدير: محمود عزب، تقديم: عمار علي حسن، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، دط، 2013)، ص186.

[2]- المرجع السابق، ص ص324-325.

[3]- الأب توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، (بيروت: دار المشرق، ط2، 1992)، ص131.

-ويقول "**دولاكروا هنري**"[1]«الصوفي هو من يعتقد أنه يدرك الإلهي مباشرة، ويشعر باطنيا بالحضور الإلهي. والتصوف مفهوما على هذا النحو هو الأصل في كل دين»[2]. وهو«انتصاف للوجدان من المعرفة المنطقية ذلك أن الوجدان يتجاوز حدود المنطق، ويريغ[هكذا] إلى بلوغ حقيقة لا يصل إليها المنطق»[3].

-أما "**أنا ماري شيمل**"(***Annemarie Schimmel***)[4] فتعرّفه بأنه« إدراك الحقيقة المطلقة، سواء سميت هذه الحقيقة حكمة، أو نور، أو عشق أو عدم»[5]. فالتصوف عند هذه المستشرقة تجربة تشترك فيها جميع الأديان، ويتمثل أساسا في ذلك « الحب المطلق»[6]، وحب الإله يجعل المريد يتحمل الآلام، والمصائب التي يبتليه الله بها ليختبر حبّه، ويطهره، بل وقد يتلذذ بها[7]. وترى أن تلك الأفكار البسيطة توجد في كل أنواع التصوف، وقد حاول متصوفون من مختلف الأديان شرح خبراتهم الصوفية في ثلاثة أنماط:

– **أولها:** البحث المتواصل عن الله، ورمز إليه بصورة طريق يجب على السائح أن يسلكه صعودا، كما عبر عنه بصور بلاغية عديدة كالتدرج، والارتقاء أو معراج الروح.

– **ثانيها:** ما عُبّر عنه بتربية النفس بالابتلاءات، وتنقيتها بأنواع الآلام، كما عبر عنه بعملية شبيهة بفن تنقية الذهب.

– **ثالثها:** إشارات اقتبست من الحبّ الإنساني، عبّر بها عن لوعة المحب، وشوقه إلى الاتحاد[8].

---

[1]- **دولاكروا هنري(1978-1937م)**: عالم نفساني فرنسي، ومهتم بالتصوف.كان أستاذا لعلم النفس في كلية الآداب(السربون) بجامعة باريس. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، ص476.

[2]- المرجع السابق، ص476.

[3]- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، ص476.

[4]- **أنا ماري شيمل(1922-2003م)**: مستشرقة ألمانية وأستاذة الثقافات الإسلامية والهندية في جامعتي "هارفرد" و"بون"، كانت من المعتدلين. بدأت دراستها الجامعية للاستشراق عام 1939م، تحصلت على دكتوراه أولى حول مكانة علماء الدين في المجتمع المملوكي عام 1941م. تحصلت بعدها على دكتوراه ثانية عن مصطلح الحب الصوفي في الإسلام عام 1951. نشرت أكثر من مائة كتاب ومقال منها: "يوحنا كريستوف بيرجل". آنا ماري شيمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا قطب، (دب: منشورات الجمل، دط، دت)، المقدمة. **والمستشرقة الألمانية "أنّا ماري شيمل"(حياتها وأعمالها)**، ضمن كتاب: **ثابت عيد، "أنا ماري شيمل"(نموذج مشرق للاستشراق)**، تقديم: محمد عمارة، (القاهرة: دار الرشاد، ط1، 1419هـ/1998م)، ص10 وما بعدها.

[5]- أنا ماري شيمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا قطب، (دب: منشورات الجمل، دط، دت)، ص7.

[6]- المرجع السابق، ص8.

[7]- المرجع السابق، ص8.

[8]- المرجع السابق ص ص8-9.

-أما "**جوزيبي سكاتولين**"[1] فيرى أن كلمة صوفي «تشير إلى ما هو أكثر حقيقة، وسرا في صميم قلب الإنسان، حيث يتقابل هذا مع المطلق، ومعه يحتفي بلقاء يحوّله من أساس كيانه»[2]. بل يرى أن ملامح المعنى الأصلي الحقيقي للتصوف أنه:« ليس حديثا مجردا عن الله، مثل ما يجري في علم الكلام أو اللاهوت، إن التصوف أصله لقاء حياتي ملموس مع الأساس الأول، والهدف الأخير للوجود البشري، ومن ثم معناه الأسمى له هو المطلق، أي الله»[3].

فالراجح إذًا، أن مصطلح (تصوف) قريب من كلمة (سر)، وهو ما يعبر عما هو مطلق، يفوق معرفة الإنسان؛ لأن الله في حدّ ذاته سرّ، والذي يبحث عن الله يخوض غمار طريق سريّ[4]. فالخبرة التي يكتسبها عن الله في الصلاة، وفي العمل هي خبرة لمنحة مجانية تحدث تغيرا عميقا، ويتخللها ألم مطهر، وفرح يفوق كل توقع، ويجعل كل شيء جديد، وكل لحظة من هذه المنهجية المفارقة للحبّ تستحق أن تسمى "خبرة صوفية"[5].

ويتّخذ السّر في التعبير المسيحي، ذلك المعنى الذي قصده "القديس بولس"؛ إذ جعله مقصد الله تحقق في المسيح[6]. يكمن سرّ هذه الصوفية في الصلة الأساسية التي تذهب من يسوع إلى أبيه، وفي ذلك التحرك من الابن نحو الأب تتحقق الصوفية المسيحية[7]. وهناك من حصر التصوف في كونه خبرة دينية شخصية يصل إليها المسيحي المؤمن لمعرفة الله المباشرة الاتحادية، وما يؤكد كسب هذه الخبرة هو الارتقاء في أنواع الفضيلة كالحب، والتواضع، ...إلخ[8].

---

[1]-جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، تصدير: محمود عزب، تقديم: عمار علي حسن، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، دط، 2013)، ص186.

[2]-المرجع السابق، ص186.

[3]-يرى الكاتب أن الحياة الروحية -والتي تمثل البعد الأسمى والأعمق في كل دين من الأديان العالمية- تمثل بعداً مهماً لحوار ديني مثمر في عصرنا هذا، وهو عصر العولمة والقرية العالمية، فيقول موضحا ذلك:« ينبغي أن نبحث عن الأساس الثابت لهذا الحوار، لكي لا ينحصر في شكل موضة وقتية، بل يكون له أساس متين للتعمق والاستمرار. فعلى هذا نقول إن نقطة الانطلاق الأولى والمرجع الأخير لحوار جاد بين الأديان يجب أن يترسّخ في قلب الخبرة الدينية، أي في الخبرة الروحية الصوفية (*mystic*) منها، هناك حيث يكتشف الإنسان هويته العميقة إزاء أساسه الوجودي الأول والمطلق، هو الله. فبدون ذلك المبدأ لا يكون للحوار أساس ثابت أو مستقر متين. فغاية السلوك الصوفي الحقيقية يجب أن لا تكون سوى اللقاء بل الاتحاد بالمطلق، فهذا فقط في الحقيقة هو الغاية الوحيدة والنهائية لمسيرة الإنسان الروحية وحجّه عبر الزمان. المرجع السابق، ص ص184-199.

[4]-برنار سيسبويه، **الإنجيل الحيّ في الكنيسة**، تعريب: الأب جرجس المارديني، (بيروت: دار المشرق،دط، دت)، ص ص99-100.

[5]-المرجع السابق، ص ص99-100.

[6]-انظر: أفسس، 3: 8-9

[7]-برنار سيسبويه، **الإنجيل الحيّ في الكنيسة**، ص100.

[8]-الأب توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، ص131.

تكاد تتّفق التعاريف السابقة حول مضمون التصوف المسيحي، فقد لخصت خصائص هذا التصوف، والذي يشترك مع غيره من التصوفات؛ فهو طريق تطهري حبّي شاق ومؤلم تخوضه النفس باختيارها، نهايته فيها غبطة لا تقاس لأنها بلغت مرادها، تحققت لها المعرفة الحقة، والاتحاد بمحبوبها، ليعبر عن تلك الأشواق والأنوار، وما كشف له بلغة مبهمة، لا يفهمها إلا من عاش التجربة، وخاض غمارها. وهنا يظهر الاختلاف بين التصوف في المسيحية، وفي اليهودية، فالقبّالاه لا تلقي بالا للممارسات النسكية كما أسلفنا الذكر اللّهم ما كان خادما لهدفها في الاتحاد، والالتصاق بالله، خلاف التصوف المسيحي، الذي وضع طريقا عمليا واضحا تجلى في الرهبنة في أوضح صوره. فما معنى (رهبنة)؟.

الفرع الثاني: الرهبنة(التعريف اللغوي والاصطلاحي):

أولا: التعريف اللغوي:

ارتبطت كلمة رهبانية في اللغة العربية بمعان عدّة، منها: الخوف والرهبة، الزهد، والتبتل[1]. أما عند النصارى فالراهب من تبتل لله، واعتزل الناس إلى بعض الأديرة[2] طلبا للعبادة[3].

أما التعبير القبطي الذي يستخدم للدلالة على كلمة (راهب) هو "موناخوس"(*MONAXOS*)، وتنقسم إلى قسمين *(monos)*،وتعني(الوحيد)، أو(المتوحد)،أو(العازب)[4]؛ وهي أحد صفات الراهب الذي اعتزل الناس

---

[1]- **فمن معانيها الخوف والرهبة**: كما جاء في لسان العرب الرهبنة من فعل رَهِبَ، بالكسر، يَرْهَبُ رَهْبَةً ورُهْباً، بالضم، ورَهَباً، بالتحريك، أَي خافَ. رَهِبَ الشيءَ رَهْباً ورَهَباً ورَهْبةً أي خافَه. والرَّهْبانيةُ مصدر (الراهب)، أي الخائف. ويطلق على المترهب في الأماكن الخاصة. قال ابن الأثير: والرَّهْبانِيَّةُ مَنْسوبة إِلى الرَّهْبَنةِ، بزيادة الأَلف، وأصلها من الرهبنة ثم صارت اسما لِما فَضَل عن المقدارِ و أَفْرَطَ فيه، وهي «من رَهْبَنةِ النصارى. قال: وأَصلها من الرَّهْبةِ: الخَوْفِ؛ كانوا يَتَرَهَّبُون بالتَّخَلي عن أَشْغالِ الدنيا، وتَرْكِ مَلاذِّها، و الزُّهْدِ فيها، والعُزلةِ عن أَهلِها، وتَعَمدِ مَشاقِّها، حتى إِنَّ منهم مَن كان يَخْصِي نَفْسَه ويَضَعُ السِّلسلةَ في عُنقه وغير ذلك من أَنواع التعذيب» الذي يقوم به الراهب بقصد العبادة والطاعة. لذا جاءت في القرآن بصيغة النهي. ومن معانيها أيضا التعبّد والتبتل: فقيل: التَّرَهُّبُ التَّعَبُّدُ في الصَوْمَعَة. أبو جمال الدين ابن منظور، **لسان العرب**، مج1، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، (القاهرة: دار المعارف، دط، دت)، ص1748. وبطرس البستاني، **محيط المحيط**، ج8، (بيروت: مكتبة لبنان، ط1977،1م)، ص354.

[2]- **الأديرة**: جمع دير؛ وهو البيت أو الموضع الذي يخصّص لسكن الرهبان أو الراهباتفي مكان بعيد عن العمران والانقطاع للعبادة مع تنظيم شؤونهم من حيث العبادة، وتحقيق مطالبهم الضرورية في الحياة. انظر: أحمد علي، عجيبة، **الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها**، (القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 2004م)، ص11 وص100. إبراهيم العدوي، **المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى**، (القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، دط،1980م)، ص71.

[3]- بطرس البستاني، **محيط المحيط**، ج8، ص354.

[4]-***Nouveau petit Larousse***.*(Paris. Librairie Larousse.1970).p665*.

ليحيا بمفرده من غير زوجة، ولا أولاد بعيدا عن المجتمع، فيتوفر له الوقت ليرتقي روحيا ونفسيا.و(*isme*)؛ وتعني المنهج، وتطلق أيضا على النظام أو الفكر[1].

ثانيا: التعريف الاصطلاحي:

وضعت تعاريف اصطلاحية عديدة للرهبنة نذكر منها:

تعريف "بطرس البستاني": الذي عرّفها بأنها: «الاعتزال عن الدنيا وأمورها العادية لإشغال النفس بالعبادة، وبالأشياء الدينية»[2].

ويعرفها "حبيب رؤوف" بقوله:«الرهبنة معناها: الزهد والتنسك[3] والانعزال، والانفراد بقصد التبتل والعبادة مع اختيار الفقر طوعا»[4]. ثم يضيف:«الرهبنة في جوهرها هي الانحلال عن الكل للاتحاد بالواحد»[5]، «وإذا اتّحد الراهب بالله اتّحاد إرادة ومشيئة سقطت عنه إرادته ومشيئته وصارت إرادة الله إرادته ومشيئة الله مشيئته، فيموت عن ذاته، فيحيا الله فيه، ...وهذا ما يسمونه بمقام الفناء والبقاء بعد الفناء، وهو ما عبّر عنه "الرسول بولس" بقوله(فَأَحْيَا لاَ أَنَا، بَلِ الْمَسِيحُ يَحْيَا فِيَّ)[6]»[7].

والملاحظ من التعاريف السابقة أنها تدور في فلك موضوع محوري هو: أسس الرهبنة، من تبتل، وفقر، وعزلة اختيارية، (أي الجانب العملي التعبدي)، لبلوغ الهدف الأسمى الذي يتطلع إليه الراهب؛ وهو الاتحاد. لكنها

---

[1]- ***Nouveau petit Larousse***.(*Paris. Librairie Larousse.1970).p665*

[2]–**الكنيسة:** تعبّر عن جماعة المسيحيين المنتشرين في المسكونة على مرّ التاريخ ليؤدوا الشهادة لما حققه الله تعالى بواسطة الإنسان يسوع. وثمة معنى ثان به يشار إلى البناء الذي يجتمع فيه المسيحيون لإقامة شعائر العبادة. كما تستعمل الكلمة أيضا للدلالة على الهيئات التي تنظّم حياة الجماعة المسيحية، ونشاطاتها. الأب توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، ص157.

[3]– **النسْك:** كما جاء في لسان العرب من النّسُك: وهو العبادة والطاعة وكل ما يتقرب به المتعبد إلى الله. وقيل للمتعبد "ناسك" لأنه خلّص نفسه، وصفّاها لله تعالى. ويقول بطرس البستاني: «إن كلمة نسك تعني: تزهد، تعبد، تقشف. والناسك هو العابد المتزهد، والراهب المنفرد عن الناس الذي يصرف أوقاته في القنوت (الطاعة) والعبادة. وجمع الكلمة نساك، والناسكة هي مؤنثها، والمَنسك هو المكان الذي يقيم فيه الناسك». أما في اللغة القبطية فكلمة نسك(*CWK*) فتعني مِسْح؛ وهو ثياب من الصوف الخشن، كان يلبس علامة على التوبة أو الحزن، وجمعه(*NIEWK*)؛ أي مسوح. أما في الاصطلاح الكنسي نجد النسك « يشمل كل ألوان إماتة الجسد والزهد في العالم ...وتطلق على وجه الخصوص على عبادات الآباء الرهبان الذين هجروا العالم وتركوه، وعاشوا في بتولية، وتجرّد، و مارسوا أصواما مستطيلة بقصد حياة التأمل والصلاة».أبو جمال الدين ابن منظور، **لسان العرب**، مج10، ص497.الأنبا يوأنس، **باقات عطرة من سير الأبرار والقديسين**، (دب: المكتبة القبطية، دط، دت)، ص 158. وتادرس يعقوب، **الكنيسة القبطية الأرثوذكسية والروحانية**، (مصر: المكتبة القبطية دط، دت)، ص35.

[4]– رؤوف حبيب، **تاريخ الرهبنة والديرية في مصر وآثارها الإنسانية على العالم**، (القاهرة: مكتبة المحبة، دط، دت)، ص23.

[5]– المرجع السابق، ص6.

[6]– غلاطية2: 20.

[7]– رؤوف حبيب، **تاريخ الرهبنة والديرية في مصر وآثارها الإنسانية على العالم**، ص6.

ركّزت أساسا على العزلة؛ لأن مصطلح (رهبنة) وظف في بادئ الأمر للتعبير عن حياة العزلة الكاملة، لذا عرفها "حكيم أمين" بأنها:« طريقة المعيشة المنعزلة عن الناس في خلوة فردية تامة بقصد العبادة»[1]. لكنها استخدمت فيما بعد للتعبير عن حياة الشراكة الرهبانية. وعليه فقد استخدم اللفظ في معناه الواسع للتعبير عن الحياة التي عاشها النساك بعيدا عن العالم سواء في عزلة كاملة أو في حياة الشراكة[2] في الأديرة؛ لأن الحياة النسكية المسيحية كما يقول القديس "ايثناسيوس الرسولي":«ما هي إلا ممارسة عملية لما حياه السيّد المسيح وعلّمه، وكذلك السيدة العذراء والآباء الرسل من بعد»[3].

أما الكاثوليك[4] والأرثوذكس[5]– الذين يقرّون نظام الرهبنة– فهم يعتقدون أنها«ليست مسألة عقدية، ولا إيمانية، ولكنها تتعلق بالنظام، وبنوعية الحياة التي يختارها الإنسان، وهي طريق اختياري، وليست أمرا واجب التنفيذ، ولا ترغم الكنيسة[6] إليها أحدا...ومع ذلك فكل ما في الرهبنة من قواعد، ومبادئ موجودة بالكتاب المقدس»[7].

ومن التعاريف المتخصصة تعريف "مطران عربي"، الذي يؤكد فيه أهم خاصية هي: الاهتمام بالمعاني الباطنية للعبادة، أي لبّ الدين، وجوهره الروحي، فيقول: «الرهبنة هي أحد أنماط عيش الإيمان المسيحي، وليست العيش المسيحي، شهادة إيمان معاشة تؤدى يوميا، وفي كل لحظة على مسرح الحياة اليومية، تتجلّى فيها طقوس عبادية صامتة غالبا، لكن في دائبية الحركة الداخلية والبادية للعيان»[8]. ويشرح تعريفه قائلا:« هي خيار مستحب في المسيحية لمن يقدر على النهوض بها أو من شاء تدريب النفس عليه، وقد قال بولس الرسول علنا: من استطاع أن يبقى مثلي فحسنا يفعل، كما أن البتولية شرط هذه الحياة في المسيحية، بل وفضّله، وقد حقّقها الكثيرون وهم في

---

[1]– حكيم أمين، **دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية**،(القاهرة : مطبعة رمسيس، دط، 1963م)، ص1.

[2]– الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، (دب: المكتبة القبطية، دط، دت)، ص1.

[3]–تيموثاؤس المحرقي، **الحياة النسكية المسيحية وبعض النساك في القرون الأولى**، (دون بيانات النشر)، ص18.

[4]–**الكاثوليك**: تسمى كنيستهم الكنيسة الكاثوليكية أو الغربية أو اللاتينية أو الرسولية. والكاثوليكية معناها "العامة"، لأنها تدعى (أمّ الكنائس)، لأنها المخولة بنشر المسيحية في العالم، وسميت غربية؛ لامتداد نفوذها في الغرب اللاتيني (ايطاليا، وبلجيكا وفرنسا، وإسبانيا..). وسميت الكنيسة الرسولية؛ لأنهم يدّعون أن مؤسسها الأول هو بطرس الرسول كبير الحواريين، والباباوات في روما خلفاءه. أحمد شلبي، **مقارنة الأديان(المسيحية)**، ج2، ص238.

[5]–**الأرثوذكس**: تعني (المستقيم الرأي). وتسمى كنيستهم كنيسة الروم الأرثوذكسية، أو الكنيسة الشرقية، أو اليونانية، لأن أتباعها من البلاد الشرقية على العموم كروسيا والبلقان واليونان، كان مقرها الأصلي القسطنطينية. فصلت عن الكنيسة الكاثوليكية سنة 1054م. الأب توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، ص153. وأحمد شلبي، **مقارنة الأديان(المسيحية)**، ص239.

[6]– بطرس البستاني، **محيط المحيط**، ج8، ص688.

[7]– ماهر يونان عبد الله، **الطوائف المسيحية في مصر والعالم**، تقديم ومراجعة: القس جرجي صبحي، (مصر: المركز المصري للطباعة، دط، 2001م)، ص165.

[8]– مطران عربي، **المسيحية والتصوف**، مجلة المعارج السنة14، عدد48/49، 1425هـ–2004م، (منتدى المعارج لحوار الأديان)، بيروت، ص446.

بيوتهم ومع رفاق حياتهم أيضا، وهي نمط سلوكي راق ومعروف أيضا»[1]، وهي سعي الراهب لتحقيق الخلاص الفردي الذي يصبو إليه، طامحا لخلاص الجميع، لذا فالراهب في نظر "تادرس يعقوب"« إن عاش في البرية وحده لا يعتزل بقلبه البشرية، بل يحملهم بالحب في قلبه، يصلي من أجلهم، و يئن مع أنينهم، مشتاقا نحو خلاص الكل »[2].

وعليه: فإن الرهبنة أكثر الروحانيات المسيحية انتشارا، بل عدّت أصل كل الروحانيات، ورغم كونها نظام حياة اختياري- كما تقرّه الكنيسة الكاثوليكية والأرثوذكسية- إلا أن الثابت عندهم أن الرهبنة تصوف، لكن لا يمكن اختزال التصوف في الرهبنة، لكنها تدخل في الإطار العام الذي تشتركان فيه، وهي (الروحانيات). وقاسمهما المشترك أنها سلوكات فردية لا تمارسها إلا فئة قليلة مقارنة بالأغلبية المسيحية، وبصفة اختيارية، تستدعي إماتة الشهوات الجسدية(كما يدّعون) لتأكيد موت المسيح يسوع لإحياء جسده على الأرض، ممثلا في الكنيسة. أما الغرض من هذه السلوكات فهو: الاتحاد بالمسيح. لكن أوجه الاختلاف بينهما فتتمثل في أن الرهبانية تستوجب الخضوع لرئيس يتمثل في اللاهوت الكنسي[3]، أما التصوف فهو:«نسك فردي قائم على سيطرة نفس المرء المتصوف على انفعالاتها، ومعيارها التمسك بالواجب الخلقي من أجل إرضاء الضمير»[4].

كما يمكن أن نلاحظ- من خلال التعاريف السابقة-أن التصوف اهتم بالجانب النظري، والذي تركز أساسا في ربط تلك التجربة بالعقائد المسيحية التي تبلورت على يد "بولس الرسول"،(التثليث، التجسد، الصلب، الفداء)، أما الرهبنة فهي الجانب العملي، السلوكي الذي يحقق الغاية الأسمى، ويلخص "فايز ماهر" معالم التصوف المسيحي في أربع نقاط أساسية قائلا:«للتصوف المسيحي أربعة معالم رئيسية أوّلها التركيز على جوهر العبادة لا على شكلها، مع توجيه القلب لله وحده؛ وثانياً مركزية شخص المسيح كطريق يأتي من الله ليحمل الإنسان إليه، ولا ينطلق من الإنسان ليتحرك ناحية الله؛ ثالثاً، محورية لاهوت الخلاص؛ إذ تبدأ منه الروحانية، ورابعاً وأخيراً، ممارسة العبادة بفرح بسبب حضور المسيح بنفسه وسط العابدين كقائد وموجه لهم»[5].

وعليه: فإن كانت (الرهبنة والتصوف) المصطلحان المتداولان عند المسيحيين في هذا المجال، فقد أولينا عنايتنا بموضوع(الرهبنة) بحكم أنها اعتُبرت أصلا لكلّ الروحانيات في المسيحية على مدار التاريخ.

---

[1]- مطران عربي، **المسيحية والتصوف**، مجلة المعارج السنة14، عدد49/48، 1425هـ-2004م، (منتدى المعارج لحوار الأديان)، بيروت، ص447.

[2]-تادرس يعقوب، **الكنيسة القبطية الأرثوذكسية والروحانية**، ص36.

[3]-محمد عبد الحميد حمد، **الرهبنة والتصوف في المسيحية والإسلام**، (بيروت: وزارة الإعلام، ط1، 2004م)، ص45.

[4]-المرجع السابق، ص45.

[5]-ماهر فايز، **مفهوم التصوف في المسيحية**، حصة: لاهوت المحبة الحر، قناة الحياة بتاريخ*(2012/04/20)*. *www.elkarouz.com*

المطلب الثاني: نشأة الرهبنة المسيحية وعوامل تطورها:

يكاد يتّفق علماء الغرب على أن التصوف المسيحي«نشأ ضمن الإيمان المسيحي، ذلك الإيمان الذي تلقاه تلاميذ المسيح منه، ونشروه في شتى أنحاء العالم، ومن المعروف أن المسيح لخص تعاليمه الدينية كلها في وصية المحبة[1]، وكان بهذا يدعو الناس أجمعين إلى توبة جذرية في حياتهم حتى يدخلوا ملكوت الله، ولا يكتفوا بممارسات دينية شكلية، وبعيدة عن إرادة الله، دون مضمون حقيقي لحياة روحية جادة»[2]. ويمكن أن نستشف من هذا الكلام دعوة صريحة لعدم التشبث بظاهر الدين، بل دعوة للبحث عن المعاني الروحية المتوارية خلف المعاني الظاهرة للممارسات الدينية.

الفرع الأول: نشأة الرهبنة المسيحية:

يمكن أن نميز بين مرحلتين مهمتين من مراحل نشأة الرهبنة: المرحلة الأولى وتمثل بدايات الرهبنة في بلاد الشرق، أما الثانية فتمثل انتشارها ووصولها إلى العالم الغربي. وهذا ما سنتناوله بالتفصيل:

أولا: الرهبنة في الشرق:

عرفت هذه المرحلة مظهرين من مظاهر الترهبن هما:

1-مرحلة روحانية الاستشهاد:

عانت المسيحية في بداياتها أنواعا عديدة من الاضطهاد بسبب رفض تعاليم السيد المسيح –عليه السلام– إذ قابلت الإمبراطورية الرومانية دعواه، والوجود المسيحي بصفة عامة بالرفض، بل ومارست عليهم أنواعا من التعذيب، و الاضطهاد، حتى أطلق على تلك الحقبة(عصر الاضطهاد الديني)[3]، و«إن حركة الاضطهادات التي صاحبت ظهور المسيحية والتي بلغت أشدها في عهد دقلديانوس كانت سببا في اضطرار الناس إلى الفرار إلى

---

[1]-(تُحِبُّ الرَّبَّ إِلهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ، وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ، وَمِنْ كُلِّ فِكْرِكَ... تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ)، متى22 :38-39.

[2]-جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف**، ص293.

[3]-**عصر الاضطهاد الديني**: بدأ الصراع المسيحي مع الإمبراطورية الرومانية على يد "نيرون" في القرن الأول المسيحي، وانتهى على يد "قسطنطين" في القرن الرابع، حيث بدأت حقبة جديدة في حياة الكنيسة والمسيحيين. لكن الاضطهاد طال أيضا المسيحيين الذين رفضوا التعاليم الجديدة في المسيحية (كتأليه المسيح، والتثليث، وخلق بدع في الكنيسة)، لأن المسيحية التي قوي عودها، وانتشرت ليست مسيحية المسيح، بل هي مسيحية المبتدعين، وكان "أريوس" أحد ضحايا رفض البدع هذا، ومن أشد معارضي ألوهية المسيح. انظر: المرجع السابق، ص294 وما بعدها.

الوديان، والقفار، وإلى قمم الجبال، وجوف الصحاري للتوحد والتعبد والتقشف»[1]. وهذا الاضطهاد كما يذكر "رأفت عبد الحميد" كان السبب المباشر لنشأة هذا النسق من الحياة الزهدية[2].

بعد أن خبت شعلة الاضطهاد، وانقضى (عصر الشهداء) تمسّحت الإمبراطورية الرومانية، ودخل موضوع الاستشهاد في عالم الذكريات.وفي ظل هذه الظروف نمت الحاجة اللاشعورية عند بعض المسيحيين إلى نوع من الاستشهاد-كما يسمونه- فكانت الرهبانية هي البديل[3]؛ وعرفت باسم (الشهادة الخضراء، أو البيضاء) والتي حلّت محل (الشهادة الحمراء)[4]. وتولدت في نفوس الكثيرين منهم الرغبة الملحة لتحقيق الكمال الروحي، بعد الندم الذي اعتصر قلوبهم، لأنهم لم يعاصروا عهود الاضطهاد[5]، فقرروا التضحية بمتع الدنيا، واعتزالها في الجبال، والانقطاع للعبادة تأسيّا بالمسيح، ووصاياه، حتى عرفوا بين قومهم بالنسّاك[6]. أما المؤرخة المسيحية "بتشر"[7] فتؤكد أن أوّل باعث على هذه الرهبنة ليس هذا الحماس الديني، بل هو القانون الذي وضعه "قسطنطين"[8] سنة 320م، وفيه إعفاء

---

[1]-هناك أسباب أخرى دفعت بالمسيحيين إلى اختيار الرهبنة منها:1- الضرائب التي فرضتها الدولة الرومانية عليهم، وأرهقت كاهلهم، فلاذوا بالفرار إلى الصحارى، تقول المؤرخة المسيحية (بتشر):«وأول باعث على هذه الرهبنة هو القانون الذي وضعه "قسطنطين" سنة 320م وفيه يعفى العزاب والذين بلا نسل من دفع الضرائب المفروضة على غيرهم، وحدا هذا القانون بالكثيرين من محبي النفس والمال إلى الامتناع عن الزواج» 2-انحراف الكنيسة وبعض رجال الدين عن تعاليم المسيحية خاصة بعد تقرير ألوهية المسيح، ووضع قانون الإيمان المسيحي في المجمع المسكوني بنيقية، ولذا اعتزل بعض المسيحيين العالم، وتركوا الكنيسة احتجاجا عن هذا الانحراف، فلم تعد الكنيسة تشبع رغباتهم الروحية، وأعلن "أنطونيوس" بأن الكتب المقدسة كافية للتعليم. 3- بُعد أتباع الدين الجديد عن تعاليم المسيح، فبعد فترات التعذيب عادت الحياة طبيعية، فانغمسوا في الملذات، وأقبلوا على الشهوات، ومن هنا هربت فئة قليلة فتنسكت.جوزيف نسيم يوسف، **دراسات في تاريخ العصور الوسطى**، (القاهرة: مؤسسة شباب الإسكندرية، د.ط، 1983م)،ص ص236-237. والقس منسي يوحنا، **تاريخ الأمة القبطية**، ج1، (القاهرة: مكتبة المحبة، د.ط، د.ت)، ص276. حبيب سعيد، **فجر المسيحية**، ج1، (القاهرة: دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، د.ط، 1978م)، ص174. وأندرو ملر، **مختصر تاريخ الكنيسة من البداية إلى القرن العشرين**، ج1، (القاهرة: مكتبة كنيسة اللإخوة، د.ط، 1971م)، ص237.

[2]-رأفت عبد الحميد، **ملامح الشخصية المصرية في العصر المسيحي**، تقديم: الأنبا غريغورس، (القاهرة: مكتبة روزال يوسف، د.ط، 1973م)، ص ص41- 42.

[3]-برنار سيسبويه، **الإنجيل الحيّ في الكنيسة**، ص88.

[4]-يوسابيوس القيصري، **تاريخ الكنيسة**، ج2، ترج: مرقص داود، (القاهرة: مكتبة المحبة، ط2، 1979م)، ص134.

[5]-تيموثاؤس المحرقي، **الحياة النسكية المسيحية**، ص58.

[6]-المرجع السابق، ص43.

[7]-**أ. ل. بتشر**: مستشرقة إنجليزية، انتقلت للعيش في مصر، وتزوجت رئيس كنيسة الأنجليكان. ذاع صيتها لكتابتها العديد من الكتب التي تؤرخ لحياة المصريين، وخاصة الأقباط. من أشهر مؤلفاتها: تاريخ الأمة القبطية.

[8]-**قسطنطين**: هو إمبراطور الدولة الرومانية الذي خلص المسيحيين من اضطهاد اليهود والرومان الذي دام 300 عام، فقربهم إليه، ولما رأى تباين آرائهم و اختلافهم العقائدي(بين "آريوس" الذي يدعو إلى إله واحد، وبين كنيسة الإسكندرية التي تنادي بألوهية المسيح على مذهب "بولس")، فدعاهم إلى مجمع "نيقية" سنة 325م الذي انبثقت عنه أخطر عقيدة، وهي (التثليث)، وكان من مناصري هذه العقيدة رغم أنه كان وثنيا، ولم يعتنق المسيحية إلا وهو على

العزّاب، والذين لا نسل لهم من دفع الضرائب المفروضة على غيرهم، وهذا القانون حدا بالكثيرين من محبي النفس، والمال إلى الامتناع عن الزواج[1].

ثانيا: مرحلة روحانية الرهبانية:

ويُرجع المؤرخون المسيحيون تاريخ ظهور هذه الحركة إلى القرن الرابع، وقيل النصف الثاني من القرن الثالث الميلادي[2]، في صحارى مصر الشرقية[3]، على يد الأنبا "أنطونيوس"[4] الذي يُعد أبًا روحيا لرهبان العالم[5]، حتى لقب بـ"مبدع الرهبانية"[6] رغم تأكيد بعض المفكرين المسيحيين على وجود بعض الممارسات النسكية التي عدّت مقدمات مهدت للنظام الرهباني[7] كما يذكر "يوسابيوس القيصري"[8]، وهي سابقة "لأنطونيوس"، ومن هؤلاء "الأنبا يوأنس" حين أكّد« أن الحركة النسكية المسيحية بدأت في مصر قبل أنطونيوس بزمن طويل، وهي في ذلك تماشت مع إقبال الناس على اعتناق المسيحية بكثرة في أواخر القرن الأول، وأوائل القرن الثاني الميلاديين، كما أثبتت ذلك الكشوف البردية القبطية الحديثة وغيرها»[9]. وهو نفس الرأي الذي اعتمده "جوزيبي سكاتولين" حين أرّخ لنشوء

=فراش الموت. سعود بن عبد العزيز الخلف، **دراسات في الأديان(اليهودية والنصرانية)**، (الرياض: أضواء السلف، ط1، 1418هـ/1997م)، ص 179، وص ص262-263.

[1]- أ. ل بتشر، **تاريخ الأمة القبطية**، ج1، ترجمة: إسكندر تاضروس، (القاهرة: مكتبة المحبة، د.ط، د.ت)، ص276.

[2]-الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص1.

[3]-الأنبا يوأنس، **باقات عطرة من سير الأبرار والقديسين**، ص 170.

[4]-**أنطونيوس (251-365م)**: ولد في مدينة (كوما) قرب بني سويف.في أحد الأيام ذهب إلى الكنيسة وسمع الشماس يقول:(إن أردت أن تكون كاملًا فأذهب وبع أملاكك وأعط الفقراء، فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني) (متى19:21). وفي الحال قام ببيع كل أملاكه، ووزعها على الفقراء، وألحق أخته ببيت للعذارى، وذهب إلى الصحراء للتعبد. ذاع صيته، وأنتشر خبر قداسته بين الناس، وتجمع حوله عدد كبير من راغبي العزلة والرهبنة. نزل الأنبا أنطونيوس من البرية مرتين وذهب إلى الإسكندرية لمؤازرة المسيحيين أثناء الاضطهاد وتأييد البابا" أثناسيوس" في جهاده ضد الأريوسية. توفي بعد المائة من عمره. أحمد حسن القواسمة، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، ص148. وجون لوريمر، **تاريخ الكنيسة**، ج2، ص137 وما بعدها.

[5]-الأنبا يوأنس، **باقات عطرة من والقديسين**، ص 170.

[6]-جوزيف يوسف، **دراسات في تاريخ العصور الوسطى**، ص13.

[7]-حبيب، رؤوف، **تاريخ الرهبنة والديرية في مصر وآثارها الإنسانية على العالم**، ص34-35. والأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص ص30-31.

[8]-**ويسابيوس القيصري(260-340م)**: هو أول مؤرخ للكنيسة المسيحية، وصديق الإمبراطور قسطنطين. له عدة مؤلفات في التاريخ والعقيدة منها: "تاريخ الكنيسة"، "حياة قسطنطين". بيرل سمارى، **المؤرخون في العصور الوسطى**، ترجمة: قاسم عبده قاسم، (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1984م)، ص44.

[9]-الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص ص29-30.

الأفكار الصوفية في المسيحية بالعلامة المصري الإسكندري "أوريجانوس"[1]، وعُدّ أوّل من قدّم تصوراً كاملاً للطريق المسيحي الروحي الصوفي، وأوّل من طوّر بشكل منتظم فكرة الحب كمحور مركزي للحياة الروحية في المسيحية. زد على ذلك أنه طوّر بشكل منتظم التأويل الرمزي لكثير من الآيات الكتابية، فمن تأملاته الواسعة، والمتعمقة أخذ المفكرون اللاحقون منهجه في الحياة النسكية. وهكذا استحق لقب **"**مؤسس الحياة الروحية الصوفية**"** في المسيحية عموماً، والحياة الرهبانية بنوع خاص[2].

ومن أهم ما تميّزت به هذه المرحلة تدخل الكنيسة[3] في حياة النساك، الأمر الذي يؤكد، ويدعم انتشار الرهبنة الواسع لدرجة أنها سنّت لهم قوانين في شكل نصائح ملزمة، منها قول "القديس بوليدس":«إذا أراد المسيحي أن يكون في رتبة مملكة فليبعد عن النساء دفعة واحدة (يتبتل)، ويرتب في قلبه أن لا يبصرهن، ولا يأكل معهن»[4]. ويقول آخر:« يجب أن يكونوا مواظبين على الأصوام، والصلوات، والبكاء، والتقشف في كل يوم، وأن لا ينفكوا (ينشغلوا) عن إماتة جسدهم السليم»[5]، وغيرها.

توطدت نظم هذا الاتجاه النسكي على أيدي الرهبان الأوائل الذين يطلق عليهم لقب (الآباء)[6]. ومن أشهرهم: بولا(بولس الطيبي)[7]، الأنبا أنطونيوس، باخوميوس[8]، مكاريوس، وغيرهم ممن آثروا حياة العزلة، والتبتل[1]. وقد ساهمت هذه الشخصيات في بلورة نظامين رسما طريقا للحياة الصوفية المسيحية، وهما:

---

[1]- سكاتولين، جوزيبي، **تأملات في التصوف والحوار الديني(من أجل ثورة روحية متجددة)**، تصدير: محمود عزب، تقديم: عمار علي حسن، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، دط، 2013)، ص309 وما بعدها.

[2]-المرجع السابق، ص309.

[3]-**الكنيسة القبطية**: كنيسة مصر والحبشة (إثيوبيا)، يقوم على رأسها بطريك الإسكندرية. يروى أن تأسيسها يرقى إلى القديس مرقس الإنجيلي ولما لم تقبل الكنيسة القبطية قرارات مجمع خلقيدونية، فهي غير متّحدة بالكنائس الأرثوذكسية أو الكاثوليكية. وقد استقلت الكنيسة الإثيوبية سنة1959. الأب توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، ص157.

[4]-تيموثاؤس المحرقي، **الحياة النسكية المسيحية**، ص203.

[5]- المرجع السابق، ص203.

[6]-**آباء الكنيسة**: هم مفكّروا وقادة الجماعة المسيحية في القرون الخمسة الأولى. توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، ص153.

[7]- **بولا(بولس الطيبي)(230-343)**:من أشهر الرهبان الذين عاصروا العهد الأول. ولد في طيبة في أوائل القرن الثالث سنة 230م أو 234م. وكان أبوه رجلا غنيا. لما مات ورث ثروة طائلة، ولكن صهره حسده عليها، فلما خاف بولس أن يشي به صهره لدى السلطات بأنه مسيحي هرب إلى الصحراء- كما تقول المصادر المسيحية- جاء إلى كهف وجد فيه طعاما وشرابا فعزم على البقاء فيه، وظل في الصحراء إلى أن مات سنة 343م، وعمره قد جاوز المائة. أحمد علي عجيبة، **الرهبانية المسيحية**، ص94.

[8]-**باخوميوس(288-346م)**: ولد باخوم من أبوين وثنيين غنيين، ويبدو أنه كان يحتقر الديانة الوثنية منذ طفولته . انتظم باخوم في سلك الجندية في سن العشرين من عمره، وذهب تحت قيادة القائد "قسطنطين" في حملة لإخضاع الحبشة. لما عاد من الحرب صمم على أن يدرس المسيحية، وبعد

1-نظام العزلة الفردية[2](النظام الأنطوني):

ينسب للقديس أنطونيوس؛ وهو مؤسس هذا اللّون من الحياة الدينية في سائر البلاد المسيحية[3]، والمنشئ الحقيقي للنظام الرهباني، والحياة الديرية المشتركة للرجال[4]. ويعد أوّل نظام اتبع في الرهبنة المسيحية، لكنه لم يكن نظامًا للحياة النسكية بمعنى الكلمة؛ لأن مؤسسه لم يطالب النساك بأكثر من التقشف، والصلاة، والعمل اليدوي. وكان أوّل من ارتدى ثياب الرهبان الذي تمثل أساسا في القلنسوة[5] التي استلمها من ملاك ظهر له-كما يدعي- لونها أبيض، وظل كذلك حتى القرن التاسع الميلادي، حيث صارت باللون الأسود[6].كما وضع الأسس الثلاثة التي قامت عليها الحياة الرهبانية – فيما بعد- وهي: العفة أو (البتولية)، التجرد(أو الفقر)، والطاعة[7].

2-نظام الشركة الباخومي:

نسبة إلى "باخوميوس"، وهو« مؤسس الحياة الديرية، وواضع نظم الحياة المشتركة للرهبان، ولذلك يسمونه "أبو الشركة"»[8]،وهو«أول من جمع الرهبان داخل سور، وجعل لهم رئيسا يطيعونه، وكانت قوانينه الخاصة بقبول الراهب في الدير، وملابسه التي يرتديها، والطريقة التي يعيش بها، والعمل الذي يتولاه، ونظام صومه، وصلاته هو الأصل الذي أخذت عنه جميع النظم الرهبانية في العالم إلى اليوم»[9].وكان أوّل من دوّن قانونا لتنظيم الحياة الرهبانية الجماعية[10]، وعنه أخذها الرهبان في كل العالم المسيحي، وبخاصة في أوربا، وازدهر في العصور الوسطى في أديرة جماعات الكنيسة الكاثوليكية[11]. وانقدح هذا النظام في ذهنه كفكرة عندما تبيّن له أن النظام الأنطوني فيه

العماد سار في طريق الفضيلة، وآثر حياة العزلة والتعبد. انظر: الأنبا غريغوريوس، **الأنبا باخوم المعروف بأبي الشركة**، السنة 50 العدد 2421، جريدة وطني بتاريخ الأحد 2008/5/18م.

[1]- أحمد علي عجيبة، **الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها**، ص63.

[2]- حسن القواسمة، أحمد، وزيد موسى أبو زيد، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، ص148.

[3]-إبراهيم أحمد العدوي، **المجتمع الأروبي في العصور الوسطى**، ص 72.

[4]- حسن القواسمة، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، ص148.

[5]-**القلنسوة**: في يونانية تسمى كوكوليون (*cuculian*) ومعناها غطاء للرأس تشبه غطاء رأس الأطفال. أثناسيوس المقاري الراهب، **معجم المصطلحات الكنسية**، ج1، (القاهرة: مطبعة دارنوبار، ط2، 2003م)، ص139.

[6]- المرجع السابق، ص139.

[7]-تيموثاؤس المحرقي، **الحياة النسكية المسيحية**، ص18.

[8]- زكي شنودة المحامي، **موسوعة تاريخ الأقباط والمسيحية**، ج1، (دب: مكتبة المحبة، ط2، 1968م)، ص204.

[9]- الأب توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، ص134.

[10]- المرجع السابق، ص134.

[11]- جون لوريمر، **تاريخ الكنيسة**، ج2، ص ص147-148.

قسوة بالغة، لا تقوى عليه إلا فئة مخصوصة، وهم الراغبون في حياة الكمال، لذا فهم يحتاجون إلى قيادة، وإلى توجيه. فجمع هؤلاء، ووضع لهم نظاما عاما مشتركا للحياة الروحية، وهي حياة أقيمت على الشراكة في المسكن، والمأكل، والعمل، والصلاة داخل الدير، وسنّ لهم قواعد يخضعون لها في طاعة تامة، وفرض لهم مواعيد محددة للصلاة، والأكل. كما آمن بمبدأ العمل، وأكبر من شأنه. وكان يرى أن الخضوع للنظام، ولأوامر الرئيس فضيلة كبيرة، لأن فيها قهرا للنفس، ومقاومة لرغباتها، وأهوائها[1].

لكن على الرغم من الحياة النسكية القوية التي ظهرت في القرنين السابقين، والتي تميزت بطابعها النسكي الإنجيلي الذي يهدف في الأساس إلى الاتحاد باللهعن طريق الزهد الكامل، ظهر في المقابل اتجاه نسكي بعيد عن الحق – حسب رأي المسيحيين- حافل بالهرطقات[2]، ليس حبّا في التنسك، ولا تقربا به إلى الله، بل كوسيلة خداع للبسطاء من المؤمنين[3]، منها: الدوسيتية(*dositheans*)[4]، المارقيونية(*Marcionism*)[5].

وقد بلغت الرهبنة المسيحية الشرقية أوجّها في القرنين الرابع والخامس للميلاد، لكنها بدأت تضعف تدريجيا نتيجة الاضطرابات التي حلّت بالبلاد المصرية بسبب الخلافات العقدية والمذهبية، وضغط الأباطرة البيزنطيين الملكانيين على الكنيسة المصرية. أما الضربة القاصمة فكانت مع الفتح الإسلامي، وما ترتب عليه من ارتداد الكثيرين عن المسيحية[6]. ويضيف الأنبا يوأنس نقطتين مهمتين يرى أنهما من أسباب ضعف الرهبنة المسيحية في مصر، وهما الكهنوت والأوقاف[7]. فيقول: « الرهبنة مسلك تعبدي، وطريق اعتزال، وانفراد في الصحارى،

---

[1]–للتوسع انظر: الأنبا يوانس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، (دب: المكتبة القبطية، دط، دت)، ص46 وما بعدها.

[2]– **الهرطقة**: أو الردّة. في التعريف الكاثوليكي هي: «رأي ديني مدان كنسيا على مناقضة الإيمان الكاثوليكي». وجاء في القانون الكنسي: «إذا أنكر أحدهم، بعد أن يكون تلقى العماد في الوقت نفسه الذي يحتفظ فيه بصفة مسيحي بإصرارٍ إحدى الحقائق التي يجب اعتبار أنها تتعلق بالإيمان الإلهي والكاثوليكي، أو شك بها، يكون هرطوقيا». ويؤدي جرم الهرطقة إلى عقاب واحد هو الإقصاء الكلي من الاتحاد بالكنيسة أي الحرمان من الأسرار المقدسة والقداس الإلهي وصلوات الكنيسة والمنافع والأعباء الكنسية، وأخيرا من الدفن في أرض مسيحية. للتوسع انظر: ج. ويتلر، **الهرطقة في المسيحية**، ترجمة: جمال سالم، (بيروت، دار تنوير للطباعة والنشر، ط1، 2007م)، ص 15 وما بعدها.

[3]– تيموثاوس المحرقي، **الحياة النسكية المسيحية**، ص207.

[4]– **الدوستية**: جماعة هرطقية أسسها (دوسيتيوس). انتشرت بقوة في العالم المسيحي، وخاصة في الشرق بالشام، حيث مارست النسك الشديد. من تعاليمهم النسكية تحريم أكل جميع المنتجات الحيوانية، والبعد التام عن المعاشرة الزوجية إما نهائيا أو بعد إنجاب الأطفال. تيموثاوس المحرقي، **الحياة النسكية المسيحية**، ص207. وجون لوريمر، **تاريخ الكنيسة**، ج1، ص 102.

[5]– **المارقيونية**: نسبة إلى مارقيون السينوبي، وهو في نظر المسيحيين من الهراطقة الذين قاطعتهم الكنيسة لتشكيكه في العهد القديم. تيموثاوس المحرقي، **الحياة النسكية المسيحية**، ص208–209. وأحمد علي عجيبة، **الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها**، ص6.

[6]– الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص72.

[7]– المرجع السابق، ص76.

والبراري، والقفار. ولها مراتب ودرجات روحية مستقلة عن درجات الكهنوت. ومن ذلك آباء الرهبنة الكبار، ومن يسمونهم بآباء الأسكيم. وقد حرصوا طيلة حياتهم على عدم نوال أية درجة كهنوتية حفاظا على الرهبانية كطريق للتعبد الخالص وصونا لفكرتها الأصلية نقية من كل هدف للبلوغ إلى مراتب الكهنوت»[1]. لذا لمُيُرسم كهنة من بين رهبان أديرة باخوميوس لأكثر من مائة سنة، كما جرى تحذير باخوميوس من الرتب الكهنوتية خاصة بعد أن احتضنت الكنيسة الرهبنة كنظام يمكن الانتفاع به[2]. أما عن السبب الثاني فيقول:« إن صب أوقاف وأموال طائلة على الأديرة للانفاق منها على الرهبان تتنافي أساسا مع أحد أسس الرهبنة الأساسية وهو التجرد أو ما يسمى بالفقر الاختياري... وإذا وجدت البطالة وزادت عليها الرفاهية في الحياة الرهبانية نتجت عنها أضرار كثيرة الأمر الذي ظهر آثاره على الحياة الديرية على مرّ الأجيال»[3].

ثانيا: الرهبانية المسيحية في الغرب:

انتقلت الروحانية الصوفية الشرقية إلى العالم الغربي مع بدايات العصور الوسطى[4]،وتمّ تحديد شكل هذه الرهبانية الأوروبية بواسطة الأفكار، والتقاليد التي نشأت مع آباء الصحراء في مصر وسوريا، وانتشرت عن طريق رافدين أساسيين:

1-أدب كتابة سِيَر القديسين: حيث انتقلت مبادئ الرهبنة الشرقية إلى أوروبا الغربية من خلال أدب الهاجيوجرافي (أدب كتابة سِيَر القديسين)، وعلى رأس هؤلاء الكتّاب "إثناسيوس" الذي كتب سيرة "الأنبا أنطونيوس"[5]، وكتابات "ديونوسيوس"[6].

2-الرحّالة: وكان لهم الدور البارز في نقل الحياة الرهبانية من مصر إلى بلادهم، من هؤلاء: بلاديوس[7] الذي كتب كتابه المشهور (بستان الرهبان) حوالي سنة 420م أثناء زيارته لأرض مصر، مبيّنا فيه تأثره بحياة الرهبان الأقباط، وأديرتهم[8]، ويوحنا كسيان[1] الذي يرجع إليه فضل تأسيس الرهبنة في الغرب، وأيضا يوحنا ذهبي الفم[2].

---

[1]- الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، (دب: المكتبة القبطية، دط، دت)، ص76.

[2]- المرجع السابق، ص ص76-77.

[3]- المرجع السابق، ص77.

[4]-بول تلش، **تاريخ الفكر المسيحي**، ج1، ص ص157 -158.

[5]- الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص66.

[6]- توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، ص137.

[7]- **بلاديوس(363 أو 364-431)**: من أهم مؤرخي الرهبنة القبطية.

[8]- الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص66.

وبفضل الزائرين، والرحالة، والرهبان، والكتابات المختلفة تكوّن جسر ضخم نقل إلى أوربا أنظمة الرهبانية الديرية المصرية. وبرزت شخصيات فاعلة في الرهبنة الغربية ساهمت في وضع بصمتها على هذه الجماعات الرهبانية الغربية، وإرساء قوانين تنظيمية متنوعة. ونذكر منها:

أ-**يوحنا كاسيان**:

ولد في روما، وبعد زيارته للأديرة الشرقية أسّس في مرسيليا ديرين: دير "القديس فكتور" للرجال، و"دير المخلص" للنساء. وكان بمؤلفيه(المؤسسات الرهبانية) و(المحاضرات) همزة وصل بين رهبان الشرق، ورهبان الغرب، وأصبح الاعتدال في نظره أولى الفضائل الرهبانية[3].

ب-**القديس بندكتس**(480م- 543م):

بدأ حياته الرهبانية مبكرا، ويُرجع المؤرخون توجهه الروحي إلى استيائه من شرور المدينة، ومن مظاهر الفساد الخلقي التي أثارت غضبه، فآثر الفرار إلى مكان جبلي منعزل حيث عاش في كهف متعبدا، متّكلا على صدقات المقربين من مأكل، ولوازم ضرورية. وبعد بضع سنين هرع إليه الرهبان من الأماكن المجاورة، وتجمعوا حوله فقرر الانتقال إلى مكان بعيد عن روما؛ حيث يوجد معبد قديم أقام على أنقاضه ديرا، ووضع فيه أنظمته التي سنّها، وصارت الأساس لمعظم الأديرة الغربية حتى القرن الثاني عشر للميلاد[4].

ومع القرن الحادي عشر عرفت الرهبنة الغربية تطورا ملحوظا مع ظهور رهبانيات كثيرة غيّرت من توجهاتها التقليدية كما هو الحال مع(الرهبنات المتجنّدة) التي شاركت في الحروب الصليبية[5]، لكنها في مجملها بقيت وفيّة للكنيسة، فلم تتعرض لهجمات هرطقية، وظلت الكنيسة الرومانية الكاثوليكية تدير بلا جدال كل أوروبا على امتداد ألف عام. وعلى الرغم من ذلك فقد بقيت بعض الانحرافات الهرطقية التي تعرض لها الإيمان المسيحي بارزة،

---

[1]- **يوحنا كاسيان(360-440م)**: أو (القديس جون كاسيانوس) أحد مشاهير الكُتّاب الروحيين في القرن الخامس في جنوب بلاد الغال (فرنسا) خاصة في الفكر الرهباني. توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، ص135.

[2]-**يوحنا ذهبي الفم(344-354م)**: ولد في مدينة أنطاكية. انصرف إلى الجبال، وأمضى فيها ست سنوات راهباً.كان مفرطاً في نسكه لدرجة أنه بتأثير البرد والأصوام أصيب بالمرض، واضطر إلى النزول إلى المدينة للعلاج. إثناسيوس فهمي جورج، **مدخل في علم الآبائيات(الباترولوجي)**: *https://st-takla.org*(2017/10/20)

[3]-حسن القواسمة، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، ص149.

[4]- المرجع السابق، ص ص149-150.

[5]-الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص75.

وأهمها(الكاتارية)[1]؛ إذ اعتبرت الهرطقة الأقوى في القرون الوسطى، تضاهي في قوتها (الأريوسية)[2]، وكانت سببا في خلق محاكم التفتيش[3]. وكرد فعل على ذلك، ظهرت حركة قوية لتجديد المؤسسات الرهبانية[4]. وبرزت أشكال جديدة للحياة الرهبانية، أهمها: رهبنة الدومنيكيين[5]، الفرنسيسكان[6]، جماعة الآباء اليسوعيين[7]. وبلغ التصوف المسيحي منزلة مرموقة في إسبانيا مع بدايات القرن السادس عشر الميلادي[8].إلا أن حركة الإصلاح البروتستانتي اتخذت من الرهبنة الكاثوليكية، ورهبنة الكنيسة الشرقية موقفا رافضا، وشكّكت في أصلها، وشرعيتها، بل واعتبرتها هرطقة؛ لأنه لا أساس لها في الكتاب المقدس، وعدّتها هروبا من المتطلبات الحقيقية التي تواجه الحياة المسيحية في المجتمع. ومع ذلك فقد برز في التقليد البروتستانتي بعض المتصوفين، كما تجلّت فيها روحانية لها مظاهرها الخاصة، والمتميّزة[9].

---

[1]- **الكاتاريون**: تعني في اليونانية النقي. تدعو هذه الجماعة إلى التطهر والعفة المطلقة. ومن المبالغات التي كانوا يمارسونها: الموت جوعا، أو تجرع السّم، أو قطع الأوردة، وتسمى هذه العملية(*andura*). كانوا يرتدون ثيابا سوداء، ويمشون حفاة، ويحملون كيسا من الجلد فيه الإنجيل، ويجوبون البلاد وعاظا. ج. ويتلر، **الهرطقة في المسيحية**، ص ص115-123.

[2]- **الأريوسية**: هي فرقة تنسب لآريوس أسقف من أصل ليبي، أدانه مجمع نيقية بسبب آرائه حول علاقة أقانيم الثالوث المقدس ببعضها، فاعتبر أن الأب غير مولود، وهو وحده الله، وما الابن إلا وسيطا بين الله والعالم المخلوق. روجي غارودي، **وعود الإسلام**، تر: ذوقان قرقوط، (بيروت: دار الرقي، القاهرة: دار مدبولي، ط2، 1985م)، ص30.

[3]- ج. ويتلر، **الهرطقة في المسيحية**، ص ص129-130.

[4]-المرجع السابق، ص143.

[5]-توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، ص ص137-138

[6]-الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص76.

[7]- توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، ص137.

[8]-المرجع السابق، ص ص139-140.

[9]- المرجع السابق، ص ص139-140.

الفرع الثاني: عوامل نشأة الرهبنة المسيحية ومصادرها:

اختلف المؤرخون والباحثون المسيحيون حول عوامل نشأة الرهبنة المسيحية، ومصدر هذا الاتجاه الروحي، خصوصا أن المتعارف عليه أن المسيحية دين يعنى بالروحانيات[1]. والسؤال المطروح: ما مصدر هذه الروحانية؟ هل هي روحانية مسيحية خالصة مصدرها المسيح، وكتابهم المقدس؟ أم روحانية متأثرة بما سبقها؟ وللإجابة على هذه الأسئلة انقسم الباحثون إلى فريقين:

-الفريق الأول: يرجع أصل التصوف إلى جوهر المسيحية[2]، وأسسه موجودة على وجه الإجمال في الأناجيل، لاسيما (إنجيل يوحنا)، وفي مقاطع من (رسائل بولس)، وفي (سفر الرؤيا)[3]. وعلى هذا الأساس نفى هؤلاء وجود أي مؤثر خارجي قد أثّر في التصوف المسيحي، بل إن الحياة النسكية جاءت نتيجة التأثر بأقوال السيد المسيح النسكية[4]. ولا ينكر هذا الفريق تلك الحركات الصوفية السابقة لظهور المسيحية،كجماعات فقراء الهنود، والأسينيين اليهود، لكنّه يؤكد أن الرهبنة المسيحية كانت اتجاها أصيلا غير متأثر بتلك الحركات النسكية السابقة عليها لاختلافها في الهدف، والفلسفة، والأسلوب[5].

-أما الفريق الثاني: فقد تبنى فكرة أن الاتجاه الروحي غريب عن الإيمان المسيحي، ولا أساس له من الكتاب المقدس[6]، فهو وليد التأثر بتلك الأديان، والفلسفات الوثنية[7]، مع اختلافهم في تحديد المؤثر، هل هو واحد، أم مؤثرات كثيرة اجتمعت فكوّنت ما يسمى بالتصوف المسيحي. وسنتتبع كل اتجاه، وأدلته من خلال ما سيأتي:

أولا: المؤثرات الخارجية:

إن الثابت في الأوساط المسيحية أن الحياة النسكية لم تكن قاصرة على المسيحية، وهذا أمر مسلّم به، فقد وجدت بهذا المفهوم قبل العصر المسيحي بقرون عديدة عند الهنود، والمصريين القدماء، والإغريق، وحتى

---

[1]- أحمد شلبي، **مقارنة الأديان(المسيحية)**، (القاهرة(مصر): مكتبة النهضة، ط8، 1988م)، ص237.

[2]-توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، ص130.

[3]-المرجع السابق، ص132.

[4]-للتوسع انظر: تيموثاؤس المحرقي، **الحياة النسكية المسيحية**، ص ص71 -74.

[5]-المرجع السابق، ص74.

[6]-الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص3.

[7]- أحمد علي عجيبة، **الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها**، ص112.

اليهود. فهل نشأت الرهبنة المسيحية فعلا على أنقاض النسك الوثني، أو النسك غير المسيحي بما في ذلك اليهودية؟. هذا ما سنحاول بحثه بنوع من الموضوعية فيما يلي:

1-الأثر الهندي:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الحياة النسكية المسيحية تأثرت بديانة وثنية بعينها هي الديانة الهندية[1]. وما شجع على تبنّي هذا الموقف ما اكتشف من آثار في الأدب المسيحي المبكر، كما صرّح العالم الأثري بتري(*Petrie*) في كتابه(الدين الشخصي في مصر)(*Personal Religion in Egypt*). ومن ممثلي هذا الاتجاه "غوستاف لوبون"(*Gustave Le Bon*)[2] الذي أكّد ذلك التشابه بين المسيحية والبوذية[3]؛ فالمسيحية استعارت الكثير من معتقداتها، وشعائرها من البوذية، كالتثليث، والأقانيم، وقصة الصلب للتكفير عن الخطيئة، والزهد، والتخلص من المال للدخول في ملكوت السموات، والرهبانية...كلها مستعارة من البوذية التي سبقتها بقرون[4]. يقول "أحمد شلبي":«نقرر أن مسيحية بولس استعارت هذا، وسواه من البوذية، فطبيعة اللاحق أن يستعير من السابق، ولا يمكن للعكس أن يكون، وبخاصة أن هذه الاتجاهات دوّنت قبل ظهور عيسى، وهي وليدة الحياة

---

[1]- الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، (دب: المكتبة القبطية، دط، دت)، ص ص4-5.

[2]- **غوستاف لوبون(1841-1931م)**: مستشرق وعالم اجتماع فرنسي يوصف بالاعتدال في كتاباته عن الإسلام. من أشهر آثاره: حضارة العرب في الأندلس، حضارات الهند، سرّ تطور الأمم. عبد الله خضر حمد، **القرآن الكريم وشبهات المستشرقين(قراءة نقدية)**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1439هـ/2018م)، ص56.

[3]-**البوذية**: إحدى ديانات العالم الكبرى، ظهرت في الهند بعد الديانة البرهمية الهندوسية في القرن الخامس قبل الميلاد، تدعو إلى التصوف، ونبذ الترف، والمناداة بالمحبة، والتسامح. مؤسسها رجل يسمى(جوتاما بوذا) ولد قبل المسيح ب650سنة في حدود نيبال. سلك طريق النسك، وحياة الرهبنة. وفي موقف تأملي تحت شجرة تين خرج منه وهو (بوذا) أي العارف المستيقظ، والعالم المتنور. كانت البوذية كما وضعها بوذا بوذية ساذجة تهتم بالجانب الأخلاقي، لكن "ولتر ستيس" يرى أن بوذا« هو الشخصية المثالية للتصوف الهندي»، لأنه حسب اعتقاده ترك البحث في الإلهيات، والعقليات، والفلسفات جانبا، واهتم بالجوانب العملية في حياة الناس، فكان يشترط على أتباعه الفقر، والطهارة، وعمل الخير، ونظمهم في جماعات من رهبان الأديرة. تطورت البوذية بعده تطورا فكريا، وأصبحت البوذية الجديدة عبارة عن تعاليم بوذا مختلطة بآراء دقيقة حول الكون، وأفكار مجردة عن الحياة، وعن النجاة، مؤسسة على نظريات غلبت عليها الصبغة الفلسفية. تعددت فرقها، واختلفت حول الكثير من المسائل التي شغلت العقول لا سيما قضية الألوهية التي لم يكن البوذيون الأولون يفكرون فيها نفيا أو إثباتا، مع أن بعض النقاد قد ذهب إلى أن بوذا أنكر وجود موجود أعلى كلية، ولهذا يقال غالبا إن البوذية مذهب إلحادي لا يعترف بوجود إله، وإن التجربة الصوفية فيه تجربة عارية لا يكسوها أي ثوب ديني. محمد أبو زهرة، **مقارنات الأديان(الديانات القديمة)**، (دب: دار الفكر العربي، دط، 1965م)، ص53وما بعدها. وكامل سعفان، **معتقدات آسيوية(العراق، فارس، الهند، الصين، اليابان)**، (مصر: دار الندى، ط1، 1419هـ/1999م)، ص173 وما بعدها. وأحمد شلبي، **أديان الهند الكبرى**، ص134 وما بعدها. وعبد الله مصطفى نومسوك، **البوذية، تاريخها وعقائدها وعلاقة التصوف بها**، (الرياض: أضواء السلف، ط1، 1420هـ/1999م)، ص268 وما بعدها.

[4]- أحمد شلبي، **مقارنة الأديان(المسيحية)**، ص177.

الهندية»[1]. إذن فالرهبانية المسيحية اقتبست الكثير من الرهبانية البوذية، ويستدل مؤيدوا هذا الاتجاه على صدق دعواهم بالشواهد التالية:

أ-من الأدلة التاريخية التي أثبتها المؤرخون، والباحثون في الأديان أن الرهبانية المسيحية أوّل ما نشأت في مصر، وقد أثبت هؤلاء وجود لقاء بين المسيحية، والبوذية في مصر عندما عزم أشوكا-وهو إمبراطور هندي عاش ما بين عامي 293ق م-232 ق م. اعتنق الديانة البوذية، وأصبح من أكبر المبشرين بها، وأرسل سفراءه إلى بلاد أنطاكيا، وبلاد اليونان، والإسكندرية للتبشير بديانته- نشر التعاليم البوذية في بلاد العالم المعروفة آنذاك، وكانت مصر من بين بلاد البحر الأبيض المتوسط التي أرسل إليها المبشرون[2]. ويستدلون على ذلك بكتّاب، وفلاسفة مسيحيين قد أشاروا إلى الهنود في الإسكندرية، وتحدثوا عن عقائدهم، ومن هؤلاء "تيتوس كليمان"[3]، لذا يذهب "رالف لنتون"[4] إلى أنه: « في بداية العصر المسيحي وصل بعض أولئك المبشرين البوذيين إلى الإسكندرية، وبالرغم من أن تعاليم البوذية لم تترك إلا أثرا ضئيلا لأن فلسفتهم لم تستطع أن تتفرق على ما كان يوجد فيها من النظم، والأساليب المتقنة للفلسفة اليونانية، إلا أنهم ربما كانوا السبب في ظهور كثير من أنواع النسك، وتنظيم رهبان الأديرة التي امتازت به القرون المبكرة في تاريخ المسيحية في مصر»[5]. ويؤكد الباحث البوذي "فراموت"[6] ذلك قائلا: «من المحتمل جدّا أن تكون النصرانية في الإمبراطورية الرومانية قد تأثرت رهبانيتها إلى حدّ بعيد بالديانة البوذية التي خرجت من موطنها الأصلي الهند في ذلك الوقت، وانتشر معتنقوها في العالم الروماني عن طريق القوافل التجارية وغيرها»[7].

---

[1]- أحمد شلبي، **مقارنة الأديان(المسيحية)**، (القاهرة(مصر): مكتبة النهضة، ط8، 1988م)، ص177.

[2]- حكيم أمين، **دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية**، ص2.

[3]-**تيتوس كليمان(150-218م)**: من الفلاسفة الوثنيين(الرومانيين) الذين تنصروا. استقر به المقام في الإسكندرية، وكان له معرفة واسعة بالبوذية. خالد كبير علال، **معجزات القرآن من مقارنات الأديان**، (الجزائر: ددن، دط، 1436هـ / 2015)، ص96.

[4]- **رالف لنتون(1904-1976م)**: عالم أمريكي في الأنثروبولوجيا. تحصل على الدكتوراه من جامعة هارفرد، وقام برحلات عديدة ودراسات أنثربولوجية في أمريكا الوسطى، والولايات المتحدة، وجزر الهند الشرقية، وأفريقيا الجنوبية. عيّن أستاذا للأنثربولوجيا في جامعة ويسكونزن، ثم جامعة بيل. أهم كتبه: (شجرة الحضارة)، و(الخلفية الثقافية للشخصية). رالف لنتون، **شجرة الحضارة(قصة الإنسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث)**، ج1، ترجمة: أحمد فخري، تق: أحمد زكريا الشلق، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، دط، 2010م)، ص: و.

[5]-المرجع السابق، ج3، ص197.

[6]- **فراموت**: عالم سياسي معاصر. تولى منصب نائب رئيس الوزراء بتايلندا. له عدة مؤلفاته ومقالات في الأديان والسياسة، والقانون. عبد الله مصطفى نومسوك، **البوذية**، ص269.

[7]-المرجع السابق، ص287.

ب- ظهور الكنائس المسيحية، ونظمها في بداياتها الأولى شبيهة بالمعابد البوذية إلى درجة كبيرة جدّا، يقول "نومسوك": «لعل انتشار الأديرة البوذية في أنحاء العالم بعد بوذا بقرون، وفي الشرق الأوسط بالذات أيام الإغريق أعطى للمسيحية فكرة إنشاء الكنائس على منوالها»[1].

ج-التشابه بين أسس الرهبنة المسيحية، والبوذية: فمن أهم شروط الرهبانية البوذية:

-**التسوّل وترك العمل**: وهو عادة قديمة في الهند، اتخذه بوذا طريقا لمعيشته طيلة حياته الرهبانية. لكن هذه العادة في البوذية فاسدة تشجع الناس على الكسل والبطالة[2].

-**الصمت الدائم**: وهو ركن هام من أركانهم، ويشيد "بوذا" في إحدى خطبه بهذه الخصلة قائلا:(أيها الرهبان المريدون، أتعلمون ما آفة الكلام؟ إنه وسيلة لإظهار صفات المدح، ووسيلة لجلب العطايا، والمال والمنصب، والجاه، والثناء، أتعلمون ما فضيلة الصمت؟ إنه رمز للسكينة، ونور من أنوار النيرفانا)[3].

-**التبتل**: بما أن الزواج -في زعمهم- ملذة الدنيا الدنيئة، وغلّ من الأغلال التي تشغلهم عن المجاهدة والرياضة، فقد عدّه بوذا سببا للهموم والآلام إذ يقول (إن الذي عنده زوجة ينصرف إلى زوجته، والذي عنده أولاد ينصرف إلى أولاده، والذي يملك أبقارا ينصرف إلى أبقاره، كل ما نملكه يسبب لنا الهموم، ولكن الذي لا يملك شيئا ليس لديه همّ)[4]. يقارن "نمسوك" بين نظامي الرهبنة في البوذية والمسيحية اللتان تشتركان في القول بالبتولية فيقول:«ومن المعروف في نظام الرهبنة سواء في البوذية أو النصرانية أنه كان يقوم على أساس الوحدة، والابتعاد عن الناس، وكبح الغرائز الجنسية، لأنهم زعموا أن هذه الأفعال ستوصلهم إلى مرتبة الروح النقية الخالصة...والحق أن هذا العمل غاية في الحماقة»[5].

-**سكنى الدير والخضوع للشيخ**: لا يسكن الرهبان البوذيون البيوت، بل يلزمون السكنى بأديرتهم، والتي غالبا ما تكون أكواخا صغيرة، تشكل في مجملها قرية صغيرة، تضم مرافق أساسية. ولا يملك الراهب في الدير شيئا، ويكون خاضعا خضوعا كاملا لأوامر شيخ المعبد، واعتبر هذا الخضوع المبدأ الأعلى والفضيلة الأولى للرهبان، كما

---

[1]- عبد الله مصطفى نومسوك، **البوذية، تاريخها وعقائدها وعلاقة التصوف بها**، (الرياض: أضواء السلف، ط1، 1420هـ/1999م)، ص288.
[2]- المرجع السابق، ص301.
[3]- المرجع السابق، ص303.
[4]- المرجع السابق، ص304.
[5]- المرجع السابق، ص305.

أنه شرط من شروط الطريق للرهبان المبتدئين[1] أوّله أخذ العهد منهم، ثم تعليمهم الرياضة، والمجاهدة، والمكابدة، ويساعدهم على تحطيم العقبات، والترقي في المراحل والأحوال إلى أن يصلوا إلى الكمال والقداسة[2]. وتكاد تكون نفس أسس الرهبنة المسيحية(الفقر، التبتل، طاعة رئيس الدير، العزلة، والصمت). ومن أخطر ما تدعو إليه البوذية(إماتة الجسد)؛ فوصول الفرد إلى أعلى درجات الصفاء الروحاني كما يدعو إلى ذلك بوذا يكون بتطهير النفس، والقضاء على جميع الرغبات المادية، أو بعبارة أخرى« فناء الأغراض الشخصية الباطلة التي تجعل الحياة بحكم الضرورة دنيئة أو ذليلة مروعة، ويصبح المقياس هو: كل من شاء منّا أن ينقذ حياته عليه أن يخسرها»[3]. وهذا ما تبنّته الرهبنة المسيحية لبلوغ درجة الكمال.

ومن الشواهد التي يمكن ذكرها على ذلك التأثر ما سجلته بعثة فرنسية من الإرساليات التي قامت برحلة تبشيرية عام 1842م إلى عاصمة (التبت)، حيث اندهش أفرادها إلى أقصى حدود التشابه في المراسيم البوذية وطقوسها، وبين المسيحية، لكن اللافت ذلك التشابه التام في الرهبانية[4].

د-ومن أوجه التشابه أيضا وجود المفاسد، والانحرافات في كل من الأديرة البوذية والمسيحية، وهو أمر مسلّم به لدى الباحثين في تاريخ الأديان؛ لأنه من المحال الالتزام بالكبت العنيف الذي تفرضه الرهبانية، والذي يؤدي في نهاية المطاف إلى انحرافات[5] أخلاقية خطيرة. والتشابه أيضا في عبادة الرهبان والقديسين؛ وإن كان البوذيون يعبدون بوذا وجميع الرهبان والقديسين، ويعدّونهم واحدا من الثالوث المقدس، يؤمن المسيحيون بالتثليث أيضا.

ه-ومن الأدلة التي ترجح كفّة التأثير البوذي في الرهبانية المسيحية التشابه الذي قد يصل حدّ التطابق بين الأقوال المنسوبة إلى المسيح -عليه السلام- في الأناجيل المحرفة، وبين أقوال بوذا[6]. ومن أمثلة ذلك التشابه: نجد في (تري بيتاكا) أن بوذا أوصى أتباعه بأن يطرحوا الدنيا جانبا، ويتنازلوا عن بيوتهم، وأموالهم، وأهاليهم، ويؤثروا الفقر، والعيش على التسوّل، وكان يقول لشاب ثريّ جاءه ليكون تلميذا من تلاميذه(إن كنت تريد أن تكون طاهرا

1- عبد الله مصطفى نومسوك، **البوذية، تاريخها وعقائدها وعلاقة التصوف بها**، (الرياض: أضواء السلف، ط1، 1420هـ/1999م)، ص306.

2- المرجع السابق، ص307.

3- أحمد شلبي، **مقارنة أديان(أديان الهند الكبرى)**، ص155.

4- المرجع السابق، ص289.

5- المرجع السابق، ص289.

6- للتوسع حول أوجه الشبه انظر: المرجع السابق، ص184 وما بعدها.

صافيا، وتعيش في بهجة خالدة، فتنازل عن العالم، عن الحياة المدنية، واتبعني تعش في بهجة خالدة)[1]. وفي (إنجيل متى) اشترط المسيح على من يريد دخول الدعوة أن يتنازل عن أملاكه، ويؤثر الفقر ليدخل في ملكوت الله، فقال للشاب الغني الذي سأله عن العمل الصالح الذي به الحياة الأبدية(إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَكُونَ كَامِلاً فَاذْهَبْ وَبعْ أَمْلاَكَكَ وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ، فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ، وَتَعَالَ اتْبَعْنِي)[2].

يعد موضوع موت جسد الراهب تأسيا بيسوع المصلوب الذي مات فداء للبشرية أبرز موضوع برز فيه التأثير البوذي، مع أن المسيحيين ينكرون ذلك، ويؤكدون المعنى المعنوي كما يقرّ "الأنبا يوأنس" بتمييزه بين النسك المسيحي، وغيره[3]، فيقول «نودّ أن نؤكد على فارق جوهري بين النسك بالمفهوم المسيحي، والتنسك بالمفهوم غير المسيحي...الأول يرتبط بالروح، والثاني ترتبط ممارساته بفكرة خاطئة عن الجسد...هدف التنسك غير المسيحي هو تعذيب الجسد بحكم النظر إلى الجسد على أنه شر، أما في المسيحية فلا ينظر للجسد على أنه شر، بل على أنه هيكل الله، وروح الله ساكن فيه...وهدف الممارسات النسكية في المسيحية هو إذلال الجسد، وإخضاعه لسلطان الروح. فالجسد ترابي، ومن طبيعة أخرى غير طبيعة الروح، ولذلك فإن (الْجَسَدَ يَشْتَهِي ضِدَّ الرُّوحِ وَالرُّوحُ ضِدَّ الْجَسَدِ، وَهذَانِ يُقَاوِمُ أَحَدُهُمَا الآخَرَ)[4]...إن جهاد المسيحي هو في تغليب وتقوية الروح على الجسد، ولا نقول إضعاف الجسد بل إذلاله...فالجسد هو المطية التي بها نصل إلى الأبدية. وإذا ضعف الجسد، ومرض لا يستطيع الإنسان أن يؤدي على الوجه الأكمل حتى واجباته الروحية»[5]. ويضيف: «في المسيحية، نحن لا ننظر للجسد على أنه عدو....والنظرة غير العدائية للجسد نجدها واضحة كل الوضوح في رسائل "بولس الرسول"...وما تدعونا المسيحية إلى مقته ومقاومته ليس هو الجسد، بل أعمال الجسد ويُقصد بها الخطايا والشهوات الدنسة ...وهذا واضح في كلام الرسول بولس(غل5 :19-21) »[6]. لكن قولهم بإماتة شهوات الجسد مجانب للصواب.لأن الواقع يؤكد أن الرهبنة المسيحية في نهاية الأمر ما هي إلا دعوة للتقشف والتبتل، وتعذيب النفس، وحرمانها من الطيبات، وتعطيل القوى الإنسانية بدعوى التقرب من الله بالاتحاد. وهي بهذا المفهوم استعارة من

---

[1]- أحمد شلبي، **مقارنة أديان(أديان الهند الكبرى)**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط11، 2000م)، ص187.

[2]- متى19: 21. للتوسع انظر: عبد الله نومسوك، **البوذية**، ص290 وما بعدها.

[3]-ويقصد بذلك النسك قبل المسيحية، وذكر البوذيين، الإغريق، المصريين، واليهود. انظر، الأنبا يوأنس، **باقات عطرة من سير الأبرار والقديسين**، ص ص158-162.

[4]- غلاطية5: 17.

[5]-المرجع السابق، ص 162.

[6]- المرجع السابق، ص 163.

البوذية التي سبقتها بقرون. لكن الواقع أن المسيحية تمادت في روحانيتها التي تدعو إليها على حساب الجسد، بإهلاكه فكان ذلك ضريبة الخطيئة، والصلب والفداء، وهي مسيحية بولس التي غلّبت هذه الروحانية المناقضة للفطرة.

وعليه: إن كانت اليهودية قد اتجهت إلى التجسيم في أعنف صوره، فقد حلّقت المسيحية في العالم الروحي فسيح الأرجاء، وقطعت كل صلة بينها وبين العالم المادي، كما يقول المستشرق الانجليزي "روم لاندو"(*Romauld Landau*)[1]:«إن هدف النصرانية الممعن في الروحية ذلك الهدف الذي هو الانتصار على ضعف الجسد، يكاد يكون متعذر التحقيق في هذه الحياة»[2]. لكن ما لاحظناه أن هدفها الحقيقي لم يكن التحكم في متطلبات الجسد المادية، والحدّ منها كما يدّعون، بل إماتة هذا الجسد وإفناءه. جاء الإسلام وسطا بين الإفراط والتفريط[3]، بين الذين تغلب عليهم التعاليم الروحية، وتعذيب الجسد، وإذلال النفس، والزهد كالهندوس، والنصارى، وبين الذين تغلب عليهم المادية.

وإن تنوّعت الأدلة التي تؤكد التأثير البوذي في الرهبنة المسيحية إلا أن هذه الدعوى جوبهت بالرفض، والنقد اللاذع، مثل ما ذهب إليه "الأنبا يوأنس" الذي لم ينكر وجود نوع من التشابه، لكنه اعتبره تشابها ظاهريا، تشترك فيه مختلف الأنظمة النسكية، أما أوجه التعارض فكثيرة تغلق باب القول بالتأثر[4]. والراجح أن مثل هذا النقد لا يمكنه بحال أن ينفي ما أثبتته الدراسات الدينية المقارنة، يقول "خالد كبير علال":«وبتلك الشواهد القوية يتّضح جليا أن الرهبانية النصرانية تأثرت كثيرا بالرهبانية الهندية عامة، والبوذية خاصة، وهذا التأثير يندرج ضمن ما قاله القرآن بأن اليهود والنصارى لما انحرفوا عن دين الله اتبعوا أهواء الذين ضلوا من قبل[5]. وبذلك يظهر جانبان من الإعجاز القرآني عندما تكلم عن الرهبانية النصرانية: الأول قوله بأن النصارى ابتدعوا رهبانيتهم. والثاني: قوله بأن هؤلاء اتبعوا أهواء الذين ضلوا من قبل، فكانت من بينها تأثرهم بالرهبانية الهندية»[6].

---

[1]-**روم لاندو(1899–1974م)**: مستشرق انجليزي اهتم بالثقافة الإسلامية، مؤلف ومحاضر في العديد من الجامعات الأمريكية. أستاذ الدراسات الإسلامية شمالي إفريقيا بالمجمع الأمريكي للدراسات الآسيوية في سان فرانسيسكو. من مؤلفاته: دعوة إلى المغرب، فرنسا والعرب، وغيرها. إبراهيم العلاف، **روم لاندو وتاريخ المغرب العربي الحديث والمعاصر**، بتاريخ: (2016/01/13) *https://www.facebook.com /.:*

[2]– مصطفى حلمي، **ابن تيمية والتصوف**، (الإسكندرية: دار الدعوة، دط، 1982م)، ص78.

[3]–راجع: سورة البقرة: 143.

[4]– الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص ص5–6.

[5]–راجع: سورة التوبة: 30، والمائدة: 77.

[6]–خالد كبير علال، **معجزات القرآن من مقارنات الأديان**، ص96.

2-أثر الأفلاطونية المحدثة:

اتّجه البعض الآخر إلى تأكيد العلاقة القوية بين الرهبانية المسيحية، والأفلاطونية الحديثة[1]. ويرى أنصار هذا الاتجاه أن الأفلاطونية المحدثة قد أثّرت في التصوف المسيحي، بل في اللاهوت المسيحي بصفة عامة[2]، وتأثر الرهبانية بها أمر لازم بالضرورة؛ لأن الرهبانية المسيحية بحكم نشأتها في مصر تأثرت بكل هذا، خاصة إذا علمنا أن الإسكندرية كانت مركزا هاما من مراكز العلم، والثقافة، والفلسفة، والمعتقدات الدينية مما سهّل على المصريين التعرّف عليها، ثم الاعتقاد بها[3]. وقد ظهرت هذه المدرسة في الإسكندرية على يد مؤسسها "أمونيوس ساكاس"[4] الذي لا يُعرف عنه إلا القليل، فلم تدوّن آراءه، وكان يفرض على تلاميذه كتمان تعاليمه تقليدا للأسرار اليونانية، لذا لم يصلنا منه شيء[5]. وأهمّ تلاميذه "أفلوطين"[6] الذي يعدّ مؤسس الأفلاطونية المحدثة الفعلي[7]، كان يعيش معيشة القديسين وسط ترف روما ورذائلها فلم يكن يعنى بجسمه، بل إنه كان يستحي أن يكون لروحه جسد، ومن الأدلة الناطقة باحتقار جسده أنه أبى أن يقف أمام النحاتين بحجة أن جسمه أقل أجزائه شأنا، وحرم على نفسه اللحم،

---

[1]- تلش، بول، **تاريخ الفكر المسيحي**، ج1، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، (القاهرة: مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، دط، 2012م)، ص102.

[2]-المرجع السابق، ص51.

[3]- يعقوب نخلة روفيله، **تاريخ الأمة القبطية**، تقديم: جودت جبرة، (مصر: مطبعة متروبول، ط2، 2000 م)، ص ص 18-19.

[4]- **أمونيوس ساكاس (175-265م)**: أو السقاص، هو أحد مؤسسي الأفلاطونية الحديثة وهو أيضاً معلّم أفلاطون. عبد الرحمن بدوي، **أفلوطين عند العرب**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، دط، 1955م)، ص77.

[5]- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، (القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ط6، 1976م)، ص276.

[6]- **أفلوطين(205-270م)**: فيلسوف إغريقي مصري شهير من العالم القديم، يُعتبر أبو الأفلاطونية الحديثة.كان متأثراً بالتعاليم اليونانية والفارسية، والفلسفة الهندية، واللاهوتية المصرية التقليدية. ألهمت كتاباته الميتافيزيقية المُتأخرة شريحة كبيرة من الصوفيين المسيحيين، واليهود، والمسلمين على مرّ القرون. استعار فكرة الثالوث المسيحي، ومثله في ثالوثه(الواحد، العقل، النفس)، وهذه الحقائق متفاوتة في الكمال، لأن عدم التساوي وحده يشرح صدور العالم المحسوس الناقص عن العالم الروحاني الكامل. يرى أن كل موجود لا يستقيم وجوده إلا بالوحدة جوهر الموجودات، وهذه الوحدة مبدأها وعلتها الواحد الذي لا يخالط شيئا من الأشياء، فهو وحدة مطلقة ومبدأ لكل وحدة، ولا طريقة لمعرفته إلا بالحدس الصوفي. أما فلسفته في خلق العالم لا تفهم إلا من خلال نظرية الفيض، فأول شيء فاض عن الواحد هو العقل، وهو صورة الله، لكنه ليس الله نفسه، لأنه احتاج إلى علّة. ولأن الفيض هو حركة تشوق من أسفل إلى أعلى، فكل موجود يتشوق إلى علته فيكون شوقه سببا للفيض، هكذا فالعقل يتأمل في الله وفي ذاته فيصدر عنه النفس الكلية، أو نفس العالم، وهذه النفس عندما تتأمل في ذاتها، فتصدر عنها الطبيعة، التي هي مجموع النفوس الجزئية الموزعة على الكائنات، وهي أدنى مراتب العالم الروحاني، لأنها منغمسة في المادة، بيد أنها تستطيع العودة إلى أصلها، والتحرر من روابط المادة، وذلك بالانعتاق عن عبودية الجسد والحس، فتتولد عندئذ الفضائل كالزهد والتقشف، وتذوب النفس في الله وتتحد به وتحظى بالسعادة. أشهر مؤلفاته: تاسوعات أفلوطين. عبد الرحمن بدوي، **أفلوطين عند العرب**، ص7 وما بعدها. والحلو، شارل، **موسوعة أعلام الفلسفة (العرب والأجانب)**، ج1، إعداد: روني إيلي ألفا، مراجعة: جورج نخل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1912هـ/1992م)، ص ص106-108.

[7]- عبد الرحمن بدوي، **أفلوطين عند العرب**، ص7.

ولم يأكل من الخبز إلا قليلا، وكان بسيطا في عاداته[1]. لذا يعدّ أول فيلسوف يوناني وضع بذور التجربة الصوفية التي يدرك في إطارها استقلال النفس عن الجسد الذي تسكنه، حيث يقول:«كثيرا ما أتيقظ بذاتي، تاركا جسمي جانبا، وإذا غبت عن كل ما عداي أرى في أعماق ذاتي جمالا بلغ أقصى حدود البهاء، وعندها أكون على يقين من أنني أنتمي إلى مجال أرفع»[2]. أما عن أهم مبادئ الأفلاطونية الحديثة، والتي كان لها أثر في الرهبنة المسيحية نذكر[3]:

– الدعوة إلى التحرر من عبودية الجسد بالحياة النسكية التقشفية، وباعتزال العالم، والتنسك، والتقشف حسب رأيهم[4]، وتأكيدهم على أنه لن تتحرر الروح من الملذات المادية، والنزوات الدنيوية إلا عن طريق التقشف، وإذلال الجسد، واعتزال العالم، ومباهجه، والزهد فيه[5].

– مراعاة الجانب التأملي في الحياة، والإيمان بأنه إذا تطهرت الروح من النزعات العالمية، وسمت عن الدنيويات أمكنها أن تصل– في نظرهم– إلى درجة الروحانية النورانية إلى التأمل في الله، أي تأكيدها الجانب التأملي بدلا من جانبها العملي.

– ومن عناصر التأثر أيضا فكرة التجاوز، وغاية الوجود؛ حيث تصف النفس أنها ساقطة من المشاركة الأبدية في العالم الروحي، حيث توجد على الأرض في جسد، ثم تحاول بعد ذلك التخلص من عبودية هذا الجسد، لتصل في النهاية إلى التسامي فوق العالم المادي. وهذا العنصر كما يقول "بول تلش" استمدته الكنيسة منها، وقال به المتصوفة المسيحيون[6]. لكن على الرغم من هذا التشابه إلا أن هذا الرأي لم يسلم أيضا من النقد من عدّة وجوه عرضها "الأنبا يوأنس" كالآتي:

–هذه الفلسفة قد تبعها كثير من مفكري القرنين الثالث والرابع للميلاد، ولا يمكن إنكار تأثيرها في الفكر المسيحي، لكنها كانت معروفة لدى فئة قليلة من الناس، وبالأخص للمثقفين ثقافة هيلينية(يونانية)، أما الرهبنة

---

[1]– ديورنت، ول، **قصة الحضارة**، ج3، ترجمة: محمد بدران، (القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ط3، 1973م)، ص300.

[2]– أحمد علي عجيبة، **الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها**، ص46.

[3]– المرجع السابق، ص46.

[4]– المرجع السابق، ص46.

[5]– المرجع السابق، ص46.

[6]–بول تلش، **تاريخ الفكر المسيحي**، ج1، ص51.

القبطية كانت رهبنة خالصة قام بها رجال يجهلون اليونانية غالبا، لذا يؤكد أنه «من المستحيل أن نفترض أن سكان الريف في صعيد مصر مثلا كانوا متأثرين بالأفلاطونية الجديدة بدرجة ينتقلون معها إلى الحركة الرهبانية»[1].

-يبدو أن الأفلاطونية المحدثة ظلت موضوعا شخصيا، ولم يكن من آثارها اتباع حياة توحدية، أو تشكيل مجتمعات دينية[2]كما هو الحال مع الرهبنة المسيحية.

3-الأثر المصري:

ربط أنصار هذا الاتجاه بين الرهبانية المسيحية وبين التنسك المصري القديم[3]. وحجّتهم أن منشأها كان أصلا في مصر. ومن هؤلاء المؤرخة المسيحية "بتشر"، وذلك في قولها:«إن المصريين المسيحيين بدأوا في اقتفاء آثار آبائهم الأولين في إدخال مبدأ الرهبنة في الديانة المسيحية»[4]. ومن مظاهر ذلك التأثير ما ذكرته بعض البقايا البردية أن بعض الحبساء المكرّسين للعبادة كانوا يعيشون في الهيكل أو في ملحق به لفترات قد تطول، وكانوا فقراء، وأطلقوا على أنفسهم الشحاذين[5]، كما أن حياة الرهبنة في الصحراء والبراري كانت منتشرة لدى قدامى المصريين[6]، فقد ذكر المؤرخون أن المصري القديم أَلِف في ظروف الضيق أن يفر من المدينة أو القرية إلى الصحراء، وكان يطلق على هذا الشخص الهارب أو المختفي*(Anachoretes)* في العصرين اليوناني والروماني[7]، يقول "أحمد القواسمة": «وهذا يدل على أن المسيحية أخذت بداية الرهبانية من ظاهرة مصرية قديمة، وهي الهروب إلى الصحراء نتيجة للظروف الاقتصادية»[8].

4-الأثر اليهودي:

ويذهب البعض الآخر إلى ربط أصل الرهبانية المسيحية بالجماعات اليهودية الصوفية التي كانت تعيش في مصر، وعلى رأسها طائفة (الأسينيين)[9]. وأهم المدافعين عن هذا الرأي أحد المؤرخين الذي نفى وجود أي أثر

[1]-الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، (دب: المكتبة القبطية، دط، دت)، ص ص7-8.

[2]- المرجع السابق، ص8.

[3]-إبراهيم العدوي، **المجتمع الأروبي في العصور الوسطى**، ص72.

[4]-القس منسي يوحنا، **تاريخ الأمة القبطية**، ج1، ص275.

[5]-الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص8.

[6]- حسن القواسمة، وزيد موسى أبو زيد، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، ص66.

[7]- العبادي، مصطفى، **مصر من الإسكندر الأكبر إلى الفتح**، (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1985م)، ص334.

[8]- حسن القواسمة، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، ص67.

[9]- الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص11.

وثني، ورأى أن التأثير الوحيد هو التأثير اليهودي، يقول :«يمكن التأكيد بكل ثقة على عدم وجود أي مؤثر وثني قد أثر على النسك المسيحي، ومن المستحيل تعقب أي علاقة أو صلة تربط بين النسك المسيحي والوثني»[1]، والسبب كما يرى "أحمد شلبي"هو أن المسيحية جاءت تكملة لأديان بني إسرائيل، لذا تركت مسائل التشريع أو أكثرها لهذه الأديان، واكتفت بتوجيه كل العناية إلى الجانب الذي أهمله اليهود، وهو جانب التسامح، والحب، والزهد في الدنيا[2]. وهذا ما ذهب إليه "هنري برجسون" أيضا حين أكّد: «أن المسيحية كانت تحوّلا عميقا لليهودية. وقد قلنا غير مرّة: إن ذلك الدين الذي كان لا يزال قوميا في جوهره، قد حلّ محلّه دين آخر قادر على أن يكون عاما. وحلّ محل الإله الذي كان ينفق قوته في سبيل شعبه، وكانت عدالته تشمل عبدته قبل كل شيء، وإن كان يسود بقوته، وعدالته معا كافة الشعوب، حلّ محلّه إله حب، يحب الإنسانية بأسرها. ولهذا السبب لا نحشر أنبياء بني إسرائيل في زمرة المتصوفين في العصر القديم، فقد كان يهوه قاسيا كل القسوة، ولم يكن بين بني إسرائيل، وإلههم من الودّ ما يجعل من اليهودية هذه الصوفية على نحو ما نفهمها؛ ومع ذلك فما من تيار فكري أو عاطفي ساهم في بعث الصوفية التي ندعوها كاملة، أعني صوفية الصوفيين المسيحيين، مساهمة اليهودية،...والمسيحية التي خلفت اليهودية مدينة لأنبياء اليهود إلى حدّ كبير بهذه الصوفية الفعالة، القادرة على أن تغزو العالم»[3].

ومن النقد الموجّه لهذا الرأي ما اعتمده "الأنبا يوأنس"–دفاعا عن أصالة الرهبنة المسيحية –عدم وجود دليل ملموس قد يربط التنسك المسيحي باليهودي، فيقول «الكتابات المسيحية في القرنين الأول والثاني لا تشير مجرد الإشارة إلى اسم الأسينيين، فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذه الجماعة تلاشت عقب خراب أورشليم سنة 70م، كل ذلك يجعل من المستحيل وجود أي اتصال بين هذه الجماعة الغامضة في القرن الأول وحياة الشركة الرهبانية في القرن الرابع»[4]. ثم يضيف دليلا آخر، وهو الاختلاف الجذري في أسس الحياة الروحية في الديانتين، فيقول: « فلم يكن هؤلاء المتأملين النساك من اليهود الهيلينيين المتحضرين منفصلين فقط عن الرهبان المسيحيين من جهة الزمان لأكثر من قرنين، لكن كانت ملامحهم اليهودية المميزة جدّا، وعدم انعزالهم النساء، وشغفهم بالفلسفة، وعدم شغلهم

---

[1]– إيفلين هوايت، **تاريخ الرهبنة القبطية في الصحراء الغربية**، تعريب: بولا البراموسي، (القاهرة: ددن، ط1، 1997م)، ص12.

[2]– أحمد شلبي، **المسيحية**، ص237.

[3]–برجسون، هنري، **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدايم، (مصر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دط، 1981م)، ص256.

[4]– الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص12.

اليدوي يظهر الفرق الشاسع في قانونهم، وسلوكهم بالقياس إلى الرهبان المسيحيين، وطريقة حياتهم، وعبادتهم في القرن الرابع المسيحي»[1].

ونختم حديثنا عن المؤثرات الخارجية بتأكيد "أحمد علي عجيبة" على دور تلك المؤثرات السابقة مجتمعة في بلورة الرهبنة المسيحية[2]. لكن ترجّح الدراسات الحديثة مقولة أن التصوف المسيحي تصوف بوذي بالدرجة الأولى، وأدلتهم في ذلك التشابه كثيرة كما بيّنا.

ثانيا: المؤثرات الداخلية:

1-مصدر الرهبنة:

يعتقد أغلب المسيحيين[3]-معتمدين موقف الكنيسة- أن الرهبنة، وإن لم تكن مسألة إيمانية عقائدية، ولا تتضمن مبدأ الإلزام، إلا أنها تعدّ اتجاها مسيحيا أصيلا غير متأثر بتلك الحركات النسكية السابقة[4]، على الرغم من أن الكنيسة نفسها -وعلى اختلافها- لا تنكر ظهورها بعد السيد المسيح بزمن بعيد، وتطورها على أيدي الآباء الأوائل، والدليل تأثر معظم الأسر المسيحية في القرون الثلاثة الأولى[5] بأقوال سيدهم التي طبّقوها في حياتهم رغبة منهم أن يصيروا تلاميذ حقيقيين له[6] كما يقول "تيموثاوس المحرقي"، ويؤكده كاتب مسيحي آخر قائلا:« ومن هنا ظهرت الحياة الرهبانية كمسيرة حياة مسيحية مثالية، تسعى للكمال، وتحقيقا لقول السيد المسيح (إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَكُونَ كَامِلاً فَاذْهَبْ وَبعْ أَمْلاَكَكَ وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ، فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ، وَتَعَالَ اتْبَعْنِي)[7]، لذا فحياة الرهبنة دعوة إلهية إلى الكمال»[8]. ومن أدلتهم:

---

[1]- الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، (دب: المكتبة القبطية، دط، دت)، ص13.

[2]-للتوسع انظر: أحمد علي عجيبة، **تأثر المسيحية بالأديان الوضعية**، (القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 2006م)، ص347 وما بعدها.

[3]- حبيب رؤوف، **تاريخ الرهبنة والديرية في مصر وآثارها الإنسانية على العالم**، ص35.

[4]- للتوسع انظر: الأنبا يوأنس، **باقات عطرة من سير الأبرار والقديسين**، ص158 وما بعدها.

[5]- حبيب، رؤوف، **تاريخ الرهبنة والديرية في مصر وآثارها الإنسانية على العالم**، ص43.

[6]-إيفلين هوايت، **تاريخ الرهبنة القبطية في الصحراء الغربية**، ص12.

[7]- متى19: 21.

[8]- راهبة من برية شيهيت، **جوهر الحياة الرهبانية**، مراجعة الأنبا إيسوزورس، (دب: دار نوبار للطباعة، ط1، 2001م)، المقدمة.

أ.مضامين العهد الجديد الروحية:

إن هذه الرهبانية –في نظرهم–حركة إنجيلية استمدوها من أقوال المسيح المنسوبة إليه في نصوص العهد الجديد[1] الذي سميت مضامينه"شريعة الروح"[2]؛ والسبب وراء هذه التسمية أن وصاياه لم تتعرض لأحكام العبادة، ولا الطهارة الشرعية بل جلّها وصايا أخلاقية للدخول في ملكوت الله. وهي حملة ضد جميع الذين يدّعون البرّ والصلاح لتمسكهم بحرفية الناموس[3].

ب.أسسها:

والأدلة التي استدل بها المسيحيون لتأكيد أصالة الرهبانية المسيحية تلك الأسس التي ترتكز عليها؛ إذ يعتقدون أن (الطاعة، والفقر، والبتولية، والوحدة)[4] كلها مأخوذة من نصوص إنجيلية مسيحية، وروحانية صوفية تختلف عمّا سواها[5]. يقول الأنبا يوأنس: «أخذت الرهبنة المسيحية مبادئها من حياة السيد المسيح نفسه، ومن بعض شخصيات الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد وتدعمت تلك المبادئ بما ورد في الكتاب المقدس من نصوص»[6]. لذا سنحاول إماطة اللثام عن هذه الأسس، وتحليل مضامينها، ومناقشتها كالآتي:

–نذر الفقر:

يعد الفقر من أركان الرهبنة الأساسية، ومن النذور التي تُظهر دخول المسيحي في هذه الحياة الاختيارية التي تميّزه عن أقرانه[7]. وله معان عدّة؛ فأما المعنى الاجتماعي يعني تجرد الراهب الاختياري من كل ممتلكاته، والمعنى المعنوي الأخلاقي يعني حياة الفقر. أما المعنى الثالث فهو المعنى الروحي، وهو الأهم؛ إذ يعدّ جهادا نسكيا يخوضه. كما للفقر وجه صوفي يصل إلى درجة أعلى من النسك وهي التأمل، والمعرفة[8]. ومن أدلتهم على هذا الركن: منها ما جاء على لسان المسيح في عظته على الجبل، والتي تعتبر بمثابة الخطاب الافتتاحي الذي يُعبّر

---

[1]– الأنبا يوأنس، **باقات عطرة من سير الأبرار والقديسين**، (دب: المكتبة القبطية، دط، دت)، ص 164 وما بعدها.

[2]–جاك جوميه، ومارتن إدوارد سبانخ، **المسيح ابن مريم**، (بيروت: دار المشرق، ط2، 1999م)، ص49.

[3]– المرجع السابق، ص47.

[4]– الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص13.

[5]– المرجع السابق، ص13.

[6]– المرجع السابق، ص13.

[7]–زكريا السرياني، **بركات الحياة الرهبانية**، مراجعة الأنبا متاؤس، (مصر: مطبعة أمبريال عابدين، دط، 2008م)، ص ص168-169.

[8]– أندريه سكريما، **أصول الحياة الروحية**، ص ص34-35.

عن اتجاهاته[1](لاَ تَكْنِزُوا لَكُمْ كُنُوزًا عَلَى الأَرْضِ ... بَلِ اكْنِزُوا لَكُمْ كُنُوزًا فِي السَّمَاءِ، ...لأَنَّهُ حَيْثُ يَكُونُ كَنْزُكَ هُنَاكَ يَكُونُ قَلْبُكَ أَيْضًا.)[2]. وأيضا (مَا أَعْسَرَ دُخُولَ الْمُتَّكِلِينَ عَلَى الأَمْوَالِ إِلَى مَلَكُوتِ اللهِ! مُرُورُ جَمَلٍ مِنْ ثَقْبِ إِبْرَةٍ أَيْسَرُ مِنْ أَنْ يَدْخُلَ غَنِيٌّ إِلَى مَلَكُوتِ اللهِ»[3]. ومنها ما جاء على لسان بولس الذي غذّت كتاباته الرغبة في حياة التجرد[4] كما يقول يوأنس أيضا[5]. أما الآباء القديسون فقد عاشوا حياة روحية[6]، وممارسات أرهقت أجسادهم، لأن هذا الجسد في نظرهم مادة، والمادة أصل كل الشرور فلابد من قمعه كي تنطلق الروح من قيدها الجسماني، فحرموا أنفسهم المطعم والمشرب، حتى بلغ بهم الأمر حدّ التفريط في أدنى متطلبات الحياة، ويروى عن الرهبان غرائب القصص، فكان بعضهم لا يأكل إلا مرّة كل خمسة أيام، ويمتنعون عن شرب الماء إلا نادرا، وعاش آخرون في أماكن ضيقة بحيث لم يكن في وسعهم مدّ أرجلهم فيها، ووضعوا فوق رؤوسهم الأعمدة، وحرّم بعضهم على نفسه لذّة النوم[7]. كما أثر عن بعضهم القول:«أن الاستحمام عادة قبيحة مستهجنة لا توافق الآداب»[8]. وكان طبيعيا أن تصبح أجساد هؤلاء الرهبان النحيفة في حالة يرثى لها، لكنهم كانوا يعدونها علامة للزهد، والتقوى، وإشارة إلى البرّ والقداسة[9].

ومن التناقض البيّن أن نجد في الأناجيل نصوصا تنفي مثل هذا النذر، ومنها أن المسيح كان يحضر الأفراح، ويتطيب، ويشارك الناس سعادتهم، يقول العقاد مؤكدا ذلك :«لقد قبِل المسيح إنفاق الدنانير في عطر تمسح به قدماه، وقبِل أن يشهد الأعراس، وضرب المثل لأتباعه في أفراح الحياة، وفي براءة كل فرح يأتي من القلب ويسرُّ الجسد ولا يحزن الروح»[10]. وينسب إليه أيضا حبّه للطعام الجيد لدرجة أنه وصف بأنه أكول وشريب خمر[11]،

---

[1]- الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، (دب: المكتبة القبطية، دط، دت)، ص23.

[2]- متى6 : 19-21.

[3]- مرقس10: 24-25.

[4]- انظر: 1تيموثاوس6: 10-11.

[5]- الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص24.

[6]- المرجع السابق، ص24.

[7]- حبيب سعيد، **تاريخ المسيحية (فجر المسيحية)**، ج1، ص ص174-178.

[8]- عبد الفتاح عاشور سعيد، **تاريخ أوروبا في العصور الوسطى**، (بيروت: دار النهضة العربية، دط، دت)، ص129.

[9]-بتشر، **تاريخ الأمة القبطية**، ص275.

[10]-عباس محمود العقاد، **حياة المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث**، (القاهرة(مصر): مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2013)، ص138.

[11]-جون لوريمر، **تاريخ الكنيسة**، ج2، ص132.

كما جاء في سفر متى(جَاءَ ابْنُ الإِنْسَانِ يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ، فَيَقُولُونَ: هُوَذَا إِنْسَانٌ أَكُولٌ وَشِرِّيبُ خَمْرٍ، مُحِبٌّ لِلْعَشَّارِينَ وَالْخُطَاةِ)[1].

ب–نذر البتولية:

بنيت الرهبنة على نذر التبتل، لكنها لم تستحدثه، لأنه ظهر مبكرا في الكنيسة[2]. أما تعريفه فلم يتجاوز مفهومه عدم الزواج بادئ الأمر. لكن في حقيقة الأمر فعدم الزواج جزء فقط من المفهوم العام للتبتل، والذي يعني عند الراهب الانقطاع كليّة لله، فيكون طاهرا، ومقدسا جسدا وروحا، فبتبتله هذا كأنه يهبُ حياته كلها لله[3]. ومثلهم الأعلى هو السيد المسيح الذي عاش متبتلا، وولد من بتول، وهناك نصوص تنسب له، وفيها بيان لقداسة التبتل[4] وأيضا ما قاله لتلاميذه حين استفسر بطرس عمّا سينالوه من اتباعهم إياه(هَا نَحْنُ قَدْ تَرَكْنَا كُلَّ شَيْءٍ وَتَبِعْنَاكَ. فَمَاذَا يَكُونُ لَنَا؟) فأجابهم قائلا:(وَكُلُّ مَنْ تَرَكَ بُيُوتًا أَوْ إِخْوَةً أَوْ أَخَوَاتٍ أَوْ أَبًا أَوْ أُمًّا أَوِ امْرَأَةً أَوْ أَوْلاَدًا أَوْ حُقُولاً مِنْ أَجْلِ اسْمِي، يَأْخُذُ مِئَةَ ضِعْفٍ وَيَرِثُ الْحَيَاةَ الأَبَدِيَّةَ.)[5] وقد تحدث بولس أيضا عن البتولية، وأعلى من شأنها، ونادى بها[6]، ومن الرهبان الأوائل الذين التزموا بها "أنطونيوس"و"مكاريوس"...وغيرهما، فهي إذن صفة ملازمة للرهبان عبر تاريخهم.

ومع ذلك فقد لاقى هذا النذر كغيره من النذور نقدا لاذعا من البروتستانت، على اعتبار أنه من التعاليم المنافية للكتاب المقدس، ففي بدء الخليقة عندما خلق الله آدم قال:(وَقَالَ الرَّبُّ الإِلهُ: «لَيْسَ جَيِّدًا أَنْ يَكُونَ آدَمُ وَحْدَهُ، فَأَصْنَعَ لَهُ مُعِينًا نَظِيرَهُ... فَأَخَذَ وَاحِدَةً مِنْ أَضْلاَعِهِ وَمَلأَ مَكَانَهَا لَحْمًا. وَبَنَى الرَّبُّ الإِلهُ الضِّلْعَ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ آدَمَ امْرَأَةً وَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ...وبَارَكَهم الله وَقَال لَهم أَثْمِروا وَأكثرُوا أمْلَأوا الأَرْضَ)[7]. فالذي وضع شريعة الزواج للإنسان هو الله، وهذه هي تعاليم المسيحية المدوّنة في الكتاب المقدس[8]. أما ادعاءهم أنهم استمدوا مبدأ البتولية من المسيح ففيه نظر، ذلك أن الفقرات التي استشهدوا بها من الأناجيل على أنها أقوال المسيح ليس فيها ما يوجب

[1]–متى11: 19.

[2]–الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، (دب: المكتبة القبطية، دط، دت)، ص24.

[3]–الأنبا غريغوريوس، **موسوعة الأنبا غريغوريوس**، إعداد: منير عطية، (مصر: شركة الطباعة المصرية، دط، 2003م)، ص16.

[4]–انظر: متى19: 10–12.

[5]–متى 19: 27–29.

[6]–انظر: 1كورينثوس7: 8.

[7]–تكوين2: 18–22.

[8]–حنين عبد المسيح، **بدعة الرهبنة**، (دب: ددر، ط1، 2009م)، ص14.

ترك الزواج، وليراجعها القارئ مرة ثانية. لذلك يقول جون لوريمر (*John Gordon Lorimer*)[1] في تعليقه على الفقرات محل الاستشهاد على دعوى البتولية يقول: «ومعنى كلام يسوع هو أن عدم الزواج مفضل لكنه ليس ضروريا»[2].

والدليل على ذلك ما ثبت عن رجال الكنيسة في عصرها الأول أنهم كانوا متزوجين، فقد جاء على لسان بولس نفسه نص يستفاد منه إباحة الزواج لرجال الدين[3]. ويقارن "عبد الله نومسوك" بين نظامي الرهبنة في البوذية والمسيحية اللتان تشتركان في القول بالبتولية فيقول:« ومن المعروف في نظام الرهبنة سواء في البوذية أو النصرانية أنه كان يقوم على أساس الوحدة، والابتعاد عن الناس، وكبح الغرائز الجنسية، لأنهم زعموا أن هذه الأفعال ستوصلهم إلى مرتبة الروح النقية الخالصة...والحق أن هذا العمل غاية في الحماقة»[4].

ج– نذر الطاعة:

يقصد بنذر الطاعة التزام الراهب طاعة رئيسه وإخوته متنازلا عن إرادته الذاتية حتى الممات[5]. وهذه الطاعة في اعتقاد الراهب لا تنحصر في تنفيذ أوامر رئيس الدير، بل بطاعته تلك يُتصوّر معها طاعة المسيح، كما أنها تساعده على تحرير النفس من عبودية الذات[6]. وهذا النذر لم يظهر بصورة مقننة إلا مع ظهور الأديرة، وكان الخضوع لرئيس الدير من القوانين التي كانت مدوّنة في قانون الأديرة.

وأما أدلتهم الإنجيلية على الطاعة –كما جاء في معجم اللاهوت الكاثوليكي –فهي قليلة مقارنة بغيرها، ولذلك يعتمدون في تقرير هذا النذر على نموذج المسيح في طاعته لربّه، كما جاء في سفر يوحنا(لأَنِّي قَدْ نَزَلْتُ مِنَ السَّمَاءِ، لَيْسَ لأَعْمَلَ مَشِيئَتِي، بَلْ مَشِيئَةَ الَّذِي أَرْسَلَنِي)[7].

---

[1]–**جون لوريمر(1870–1914م)**: مؤرخ وسياسي بريطاني. خدم في كنيسة المسيح المتواجدة في مدينة اكسفورد. وتولى منصب المساعد الأول للمندوب السامي البريطاني في ولاية البنجاب الهندية، وبفضل كفاءته الدبلوماسية والسياسية العالية تولى الشؤون الخارجية لحكومة الهند البريطانية آنذاك. ثم المندوب السامي للتاج البريطاني في الأقاليم العربية التابعة للباب العالي العثماني، ثم تولى منصب القنصل العام في بغداد. من أهم مؤلفاته: دليل الخليج، وقواعد اللغة البيشتونية ومفرداتها. سعود عبد الرحمن السبعاني، **رسائل عبد العزيز إلى الإنجليز**، (دب: ددن، ط1، 2016م)، ص59.

[2]–جون لوريمر، **تاريخ الكنيسة**، ج2، ص133.

[3]–انظر: 1كورنثوس، 9: 5.

[4]–عبد الله نومسوك، **البوذية**، ص305.

[5]–سكريما أندريه، **أصول الحياة الروحية**، ص40.

[6]– راهبة من برية شهيت، **جوهر الحياة الرهبانية**، ص133.

[7]– يوحنا6: 38.

د- نذر الوحدة:

تعد الوحدة أو العزلة إحدى أسس الرهبانية، لذلك عرّفها الأنبا "غريغوريوس" قائلا:« عزلة عن الناس، وعكوف على الصلاة العميقة بلا انقطاع، والعبادة الحارة، والقراءة، والدرس، والتأمل»[1]. فهي ابتعاد عن الناس جسدا وفكرا، وخلوة بالله لتتسع آفاق النفس، والقلب، والفكر[2].

وفلسفة الاعتزال هذه يرجعها المسيحيون إلى نصوص الكتاب المقدس بعهديه كما جاء في التكوين(اذْهَبْ مِنْ أَرْضِكَ وَمِنْ عَشِيرَتِكَ وَمِنْ بَيْتِ أَبِيكَ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أُرِيكَ)[3]، أو ما جاء في إنجيل مرقس(وَبَعْدَمَا وَدَّعَهُمْ مَضَى إِلَى الْجَبَلِ لِيُصَلِّيَ)[4]. يقول "الأنبا يوأنس"«وحياة السيد المسيح كمثل أعلى للمؤمنين أوجدت هذه الرغبة وأيقظتها وأشعلتها، فكثيرا ما كان المسيح ينفرد في الجبل ويصلي، وهذا الأمر لم يكن ليحدث مرّة واحدة بل بصورة متكررة حسب ما يقول (لوقا):(وَكَانَ فِي النَّهَارِ يُعَلِّمُ فِي الْهَيْكَلِ، وَفِي اللَّيْلِ يَخْرُجُ وَيَبِيتُ فِي الْجَبَلِ الَّذِي يُدْعَى جَبَلَ الزَّيْتُونِ.)[5]»[6]. لكن لم يسلم النذر من النقد لأنه مخالف للطبيعة البشرية التي تجعل منه كائنا اجتماعيا، ومخالف لأوامر المسيح الذي كان يدعو أتباعه للاندماج في المجتمع وإصلاحه لا اعتزال الناس والهروب من العالم[7]كما جاء في إنجيل يوحنا[8].

وعليه: نلحظ -من خلال ما سبق- ميزة الاختلاف، وعدم اتفاق الموقف المسيحي حول مشروعية الرهبنة كحياة روحية يحياها من اختار الالتزام بمتطلباتها. ونعود-بعد هذا العرض-إلى الفكرة التي انطلقنا منها وهي أن المسيحية دين روحانيات. لكن بعد دراسة موضوع الرهبنة تبيّن لنا ما يلي:

-لم يدع المسيح -عليه السلام-إلى الرهبنة، بل إن "بولس" مؤسس المسيحية الحالية هو من أعلى من شأنها.

---

[1]- الأنبا غريغوريوس، **موسوعة الأنبا غريغوريوس**، إعداد: منير عطية، (مصر: شركة الطباعة المصرية، دط، 2003م)، ص51.

[2]- الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص23.

[3]- تكوين12: 1-4.

[4]- مرقس 6: 46.

[5]- لوقا 21: 37.

[6]- الأنبا يوأنس، **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، ص22.

[7]- حنين عبد المسيح، **بدعة الرهبنة**، ص13.

[8]- انظر: يوحنا 17: 15-18.

- أسست الرهبنة المسيحية على مبادئ كان من المفروض أن تحقق الغاية المرجوة من الالتزام بها، وهو السمو الروحي والأخلاقي. لكن الواقع كان مناقضا لهذه الدعوى، حيث انصبّ تركيزهم على إضعاف الجسد، والانتقاص من دوره، فجلب الحرمان، والكبت انفلاتا لا حدود له في الأديرة، ولدى من ينتسبون لهذا النظام الحياتي القاسي. ما يجعلنا نتأكد أن الرهبنة المسيحية لم تحقق الروحانية التي تدعو لها المسيحية. وهو الأمر الذي يؤيده الموقف الإسلامي. وبعد أن تبيّنا المصادر الحقيقية للرهبنة المسيحية، تأكد لنا التحريف، يقول القس المهتدي "محمد فؤاد الهاشمي" جازما إن المسيحية في أصولها دين سماوي جاء به المسيح من عند الله، ولكن الكهنة في كل زمان ومكان قادوا ركب التحريف، وتزييف الحقائق[1]، والرهبانية خير دليل على ذلك.

الفرع الثالث: الموقف الإسلامي من الرهبانية:

يتنازع الواقع والتاريخ الإنساني اتجاهان متضادان: النزعة المادية، والنزعة الروحية. أما المادية «هذه النزعة المغالية في المادة، وفي قيمة الدنيا جديرة بأن يولد الترف، والطغيان والتكالب على متاع الحياة، والغرور، والاستكبار عند النعمة، واليأس، والقنوط عند الشدة. نرى ذلك واضحا فيما قصّه الله علينا من مصارع الأفراد، والأقوام الذين عاشوا للدنيا وحدها، ولم يلقوا للدين بالا، ولا للآخرة حسابا، ولا للروح حسابا»[2]. وخير ممثل لهذه النزعة المادية الديانة اليهودية.

وفي الطرف المقابل لهذه النزعة وُجد آخرون نظروا إلى الدنيا نظرة احتقار وعداوة، فحرّموا على أنفسهم طيبات الحياة وزينتها، وعطّلوا قواهم في عمارتها. عرف ذلك في برهمية الهند، ومانوية فارس، وبدا ذلك بوضوح في نظام الرهبانية الذي ابتدعه النصارى، فعزلوا به جماهير غفيرة عن التمتع بالحياة، والإنتاج فيها[3]، «وأصبح الشائع في مفهوم الناس عن الدين والتدين هو الانقطاع عن العالم، والتفرغ للعبادة، وأن المتديّن الحق هو الذي يتبطل فلا يعمل، ويتقشف فلا يتمتع، ويتبتل فلا يتزوج، ويتعبد فلا يفتر، ليله قائم، ونهاره صائم، يده في الدنيا صفر، وحظه من الحياة خبز الشعير، ولبس المرقع، واتخاذ الفلوات دارا»[4].

أما الإسلام فقد دعا إلى التوازن والاعتدال في فهم حقيقة الإنسان، وحقيقة الحياة، منكرا بذلك النزعتين المادية، والروحية؛ لأن الإنسان جسم وروح، وللجسم حظ ومتعة، وللروح حظ ومتعة، وكمال سعادته إنما تكون

---

[1]- محمد فؤاد الهاشمي، **الأديان في كفّة الميزان**، (القاهرة: دار الحرية، دط، دت)، ص46.

[2]- يوسف القرضاوي، **الخصائص العامة للإسلام**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1404هـ/1983م)، ص140.

[3]- المرجع السابق، ص141.

[4]- المرجع السابق، ص ص141-142.

باستكمال حظي الجسم والروح معا[1]. يقول العقاد: «فالروح والجسد في القرآن الكريم ملاك الذات الإنسانية تتم بهما الحياة، ولا تنكر لأحدهما على حساب الآخر، فلا يجوز للمؤمن بالكتاب أن يبخس للجسد حقا ليوفي حقوق الروح، ولا يجوز له أن يبخس للروح حقا ليوفي حقوق الجسد، ولا يُحمد منه الإسراف في مرضاة هذا، ولا مرضاة ذاك...وعلى الله قصد السبيل»[2]. كما كان النبيﷺ حريصا على توجيه أصحابه إلى التوازن المقسط بين دينهم ودنياهم، ولما رأى من أصحابه إفراطا في التعبد، والصيام، والقيام على حساب الجسم والأهل والمجتمع فقال لمن اعتزم أن يصوم ولا يفطر، والآخر الذي التزم أن يقوم فلا ينام، والثالث الذي التزم أن يعتزل النساء فلا يتزوج أبدا(أَمَا وَاللَّهِ إِنِّي لَأَخْشَاكُمْ لِلَّهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ لَكِنِّي أَصُومُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّي وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي)[3].

لقد كان لدعوة الإسلام أكبر الفضل في اعتناق كثير من علماء ومفكري أهل الكتاب من يهود ومسيحيين الإسلام. فما الذي لفت هؤلاء إلى الإسلام حتى اقتنعوا به وأشهروا إسلامهم؟. ترجع الكاتبة "فاطمة الشرقاوي" ذلك لأسباب متعددة، لكن أهمها «جاذبية الإسلام الروحية والعقلية هي السبب الأساسي لاعتناق كبار المفكرين الغربيين للإسلام»[4]، وبالأخص من أنصار الدراسات المقارنة الذين قادتهم أبحاثهم المتعمقة في التصوف الإسلامي بالأخص، واستبطان جوهره إلى اعتناق الإسلام من طريق التصوف. نذكر منهم محمد أسد[5]، رينيه غينون(*René Guénon*)[6]، وروجي غارودي(*Roger Garaudy*)[7]، حينما وقفوا على أصالة التصوف الإسلامي،

---

[1]-محمود شلتوت، **منهج القرآن في بناء المجتمع**، (مصر: دار الكتاب العربي، دط، 1375هـ)، ص32.

[2]-العقاد، **الإنسان في القرآن**، (بيروت: المكتبة المصرية، ط4، 2005م)، ص27.

[3]- رواه الشيخان عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ: رواه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب: الترغيب في النكاح، رقم: 5063، ص1292. ورواه مسلم في صحيحه، باب النكاح، رقم:1401، ص586.

[4]- أحمد عبد الرحمن، **جاذبية الإسلام الروحية**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1430هـ/2009م)، ص5.

[5]- **محمد أسد(1900-1992م)**: واسمه قبل إسلامه (ليوبولد فايس). ولد في بيت يهودي سنة 1900بالنمسا. درس العلوم الدينية اليهودية، والكتب المقدسة بضغط من والده. اعتنق الإسلام بعد زيارة لخاله في القدس سنة 1936م.من مؤلفاته: الإسلام على مفترق الطرق، الطريق إلى الإسلام، الطريق إلى مكة. أحمد عبد الرحمن، **جاذبية الإسلام الروحية**، ص10 وما بعدها.

[6]-**رينيه غينون(1886-1951م)**: واسمه بعد إسلامه (عبد الواحد يحي). كاتب ومفكر فرنسي. في سنة 1917م قضى سنة في المدينة الجزائرية سطيف، ودرّس الفلسفة لطلاب الجامعة هناك. بعد الحرب العالمية الثانية كرّس وقته للكتابة، ونشر كتابه الأول: (مقدمة لدراسة العقائد الهندوسية)، سافر إلى القاهرة ليقوم بمشروع جمع وترجمة مستندات تتعلق بالتصوف. رينيه غينون، **أزمة العالم الحديث**، ترجمة: عدنان نجيب الدين وجمال عمار، (النجف(العراق): المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 1438هـ/2016م)، ص ص5-6.

[7]-**روجي غارودي(1913-2012م)**: فيلسوف وكاتب فرنسي.ولد في فرنسا، لأم كاثوليكية وأب ملحد. اعتنق البروتستانتية لكن عام 1982مأشهر إسلامه بالمركز الإسلامي في جنيف، وكتب بالمناسبة كتابيه" وعود الإسلام "و"الإسلام يسكن مستقبلنا." من مؤلفاته أيضا: الإسلام وأزمة الغرب، حوار الحضارات،...إلخ. أبو المجد أحمد، **رحلة فكر وحياة (رجاء غارودي)**، (قسنطينة(الجزائر): دار البعث، ط1، 1983م).

وقدرته على إشباع الظمأ النفسي، والروحي لدى الإنسان المعاصر في الغرب من طريق الطاقات الهائلة التي تكمن في هذا المجال الحيوي المهم عن طريق التأويل الصوفي العميق للمصادر الأصلية، خصوصا القرآن الكريم، النبع الصافي الذي يشعل النار في نفوسهم، فيزيدها اشتعالا ونورا وتوهجا، فتعلو على مستوى الحس المادي إلى التحليق عاليا في أفق الملائكة النورانيين.

وعليه: فقد جاء موقف الإسلام واضحا من الرهبانية التي ابتدعها النصارى، لأنها تخالف الفطرة، وتعطل الحياة، وتصادم السنن، وتحرم طيبات الله، وتعذب النفس البشرية التي كرّمها الله كما جاء في قوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ٨٧ وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ حَلَٰلٗا طَيِّبٗاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِيٓ أَنتُم بِهِۦ مُؤۡمِنُونَ ٨٨ ﴾[سورة المائدة:87-88]. وقوله:﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ١٠ ﴾[سورة الجمعة: 10] وقوله أيضا: ﴿ هُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ ذَلُولٗا فَٱمۡشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزۡقِهِۦۖ وَإِلَيۡهِ ٱلنُّشُورُ ١٥ ﴾[سورة الملك:15]، فأنكر الرهبنة من حيث ذاتها، وفسّق الكثير من رجالها، وأشار في محكم تنزيله إلى أن النصارى لم يؤمرا بها، بل ابتدعوها كما جاء تأكيد ذلك في قوله تعالى:﴿ وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا مَا كَتَبۡنَٰهَا عَلَيۡهِمۡ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ رِضۡوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوۡهَا حَقَّ رِعَايَتِهَاۖ فَـَٔاتَيۡنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنۡهُمۡ أَجۡرَهُمۡۖ وَكَثِيرٞ مِّنۡهُمۡ فَٰسِقُونَ ٢٧ ﴾[سورة الحديد:27] .

المبحث الثاني:

نموذج من التجربة الصوفية المسيحية (القديس أوغسطين)

تستوجب منّا الدراسة النظرية للتجربة الصوفية المسيحية دراسة تطبيقية أكثر عمقا، من خلال نموذج يعدّ أفضل ممثل للرهبنة المسيحية، ومن آباء الكنيسة الأوائل[1] ألا وهو: "القديس أوغسطين". وسبب اختياري لهذه الشخصية مكانته الفكرية والدينية باعتباره الفيلسوف واللاهوتي الأكثر تأثيرا في المسيحية الغربية إلى يومنا هذا، ومن جهة أخرى فهو ذو أصل جزائري، عاش على هذه الأرض الطيّبة، وكانت مدار الأحداث التي عايشها. وهذا ما سنزيح عنه النقاب بنوع من التفصيل فيما يلي:

المطلب الأول: حياة أوغسطين ومراحله الفكرية ومؤلفاته:

من المتعارف عليه في دراسة الشخصيات العلمية، وجهودها الفكرية ضرورة الإحاطة بسيرتهم الذاتية، وما أثّر في نشأتهم من ظروف سواء الخاصة، أو العامة (الاجتماعية، أو السياسية، والفكرية) السائدة في عصرهم، والتي كان لها بارز الأثر في بلورة إنتاجهم الفكري. ولم يخرج القديس أوغسطين عن هذا الإطار العام؛ فقد عاش ظروفا فكرية، وتاريخية بارزة، لكن اللافت ما مرّ به، وعايشه لبلوغ الكمال، والإتحاد في إلهه-الثالوث- بعد أن التهب قلبه بحبّه، وهو بذلك خير ممثل لهذا الحبّ الإلهي المسيحي.

[1]- **عصر آباء الكنيسة**: يبدأ منذ القرن الثاني الميلادي حتى القرن التاسع. وهو العصر الذي صيغت فيه العقائد المسيحية الرئيسية بعد انعقاد المجلس المسكوني الذي عقد في نيقية عام 325م. لعب آباء الكنيسة دورا بارزا في الدفاع عنها، وتفنيد التعاليم المعادية لها. عبد الرحمن بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، (الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت: دار القلم، ط3، 1979م)، ص15.

الفرع الأول: سيرته:

ولد"أوغسطين"المعروف "بأورليوس أوغسطينوس"[1]في13نوفمبر354م بتاغاست(سوق أهراس بالشرق الجزائري)–والتي كانت آنذاك جزءًا من الإمبراطورية الرومانية–لأب وثني، وأمّ مسيحية متّقدة الإيمان أثرت فيه أيّما تأثير[2]. والظاهر أن هذه النشأة المزدوجة التي كان على أوغسطين منذ صباه أن يتحمل آثارها قد ولّدت داخله صراعا عنيفا، بين إرضاء والدته التي كانت شديدة التدين، وبين تحقيق طموح أبيه الذي لم يهتم إلا بضمان مستقبل واعد لابنه لم يلبث أن وجد في صحبة السوء متنفسا واسعا لإشباع رغباته، فكانت هذه المرحلة من حياته مصدر ألم والدته المسيحية المتدينة. ومع هذا الجموح إلا أن الشاب قد أبدى تفوقا كبيرا في دراساته، فأرسله إلى (مداوروش) لتعلّم الخطابة، ثم إلى "قرطاجة" لاستكمال دراساته العليا[3]، كما درس المحاماة[4]. انتقل مرّة أخرى إلى قرطاجة؛ حيث أسس بمساعدة أحد أثرياء المدينة معهدا للخطابة، بعدها انتقل إلى مدينة ميلانو ليعيّن أستاذا للبلاغة. وكان اللقاء الأسطوري الذي جمع بينه وبين القديس امبرواز(*Sant Ambroise*)[5]أسقف ميلانو، وكان من عشاق الاستماع لخطبه، واسْتمالته مهارته في التفسير الروحي، فحظي بصداقته، وبفضله اقتنع بضرورة العماد فتعمّد، أي صار مسيحيا.

وكان لهذا الحدث صدى كبير في حياته فيما بعد، وكان لتأثره بقراءة الكتاب المقدس، وانكبابه على مدارسة رسائل القديس "بولس"، وما اختبره في حديقة منزله بميلانو، وما تبعه من اضطرابات أقنعته أن لا شيء يروي غليله ويمنحه الراحة النفسية، والطمأنينة إلا بالتخلي عن حياة المجون لأجل المسيح. وقد عرف الدين المسيحي عن طريق القديس (أمبرواز)، فظهر له بوصفه مذهبا في الخطيئة والحبّ، واللطف، وفي شكل فكرة كلية هي فكرة الكنيسة الأبدية التي ابتدأت بآدم، وستنتهي بملكوت الله، وظهرت له أيضا على أنها تسام روحي للإنسان من حيث أن المسيحية تضع قيما متصاعدة في الحياة الإنسانية تنتهي بالقيمة العليا –قيمة الإنسان في ملكوت الله–[6].

---

[1]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2015م)، ص220.

[2]- أوغسطينوس، **الاعترافات**، ترجمة: إبراهيم الغربي، مراجعة: محمد الشاوش، (تونس: التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2012م)، ص5.

[3]- أرمسترونغ، أ.هـ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، تر: سعيد الغانمي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2009م)، ص266.

[4]- أوغسطينوس، **الاعترافات**، ص01.

[5]- **القديس امبرواز(340–398م)**: ولد في مدينة*(Trier)* في بلاد الغال. كان رئيس أساقفة ميلان سنة 374 م. عكف على التقشف بعد أن وزع ثروته على الفقراء. وكان من المتمسكين بقرارات مؤتمر نيقية، وبسموّ الكنيسة في القضايا الدينية. من مقولاته المشهورة(جرت العادة أن يحاكم الأساقفة الأباطرة وليس للأباطرة محاكمة الأساقفة). حسن حنفي حسنين، **نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**(أوغسطين، أنسلم، توما الأكويني)، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1978م)، ص10.

[6]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص220.

وفعلا لم يتوان عن فعل ذلك، وعاد إلى "تاغاست" مسقط رأسه، وباع كل ممتلكاته التي ورثها عن والده، ووزع ثمنها على الفقراء. فكانت بداية حياة جديدة، وبداية مسار في الحياة الروحية في كنف المسيحية؛ حيث انتخب قسيسا لإقليم هيبو (مدينة عنابة)، ثم عيّن أسقفا. سخّر ما بقي من حياته في مدارسة الكتاب المقدس، وعيش حياة التقشف والترهبن دون الإخلال بواجبه تجاه الرعية من أتباعه بتقديم النصح والوعظ، وكانت لكلماته وقع قوي على مستمعيه حتى صار من أكابر الوعاظ في زمانه، كما قدّم للكنيسة الكاثوليكية خدمات جليلة، وكان أكبر مدافع عن رسالة المسيح التي أؤتمن عليها حتى وافته المنية عام 430م بعد حياة طويلة مليئة بالجهد والعمل، قضى فترة كبيرة من حياته مدافعا عن العقيدة المسيحية ضد شتى البدع، والهرطقات، أهمها الأريوسية.

الفرع الثاني: مصنفاته[1]:

كان "أوغسطين" من أكثر الكتّاب تأليفا، حيث تملأ كتاباته ستة عشر مجلدا من القطع اللاتيني الكبير[2]، وأسلوبها من أمتن أساليب الأدب اللاتيني، وتغْلب عليها ثقافته الأولى اللغوية والبيانية[3]، تقول "كارن أرمسترونغ":«من المستحيل أن نعطي حتى قائمة بعناوينها كلها. ومعظم هذه الأعمال كما هو الحال دائما مع آباء الكنيسة يضم تفسيرات جدّ مفصلة للكتاب المقدس، إما بصيغة مواعظ بشّر بها قومه في عنابة أو شروح على مختلف أسفار الكتاب المقدس. ولهذه الأعمال التفسيرية أهمية كبيرة جدّا في فهم فكر أوغسطين فهما صحيحا، ...فقد كان الكتاب المقدس مهيمنا »[4] دائما على فكره.

بدأ "أوغسطين" الكتابة في فترة مبكرة من حياته –كما يرى البعض– لكن هناك من يرى أنه لم يكتب (أو على الأقل لم ينشر) شيئاً قبل تحوّله إلى أحضان العقيدة المسيحية، وإن كان هذا الزعم صحيحا، فإن كتاباته بالتأكيد تلوّنت بتصور عقدي مسيحي مُنحاز. وهذا أمر طبيعي في تاريخ حركة التفكير، وتكوين العقول والذهنيات عامة، وأوغسطين أنموذج حيّ على ذلك، ومن أعظم مؤلفاته كتابان هما:(مدينة الله)، وترجمته الذاتية المشهورة(الاعترافات).وهذا الأخير محور دراستنا لأنه تناول فيه الجانب الروحي من حياته وفكره، دون أن ننسى جملة الكتب النسكية والأخلاقية، والتي تحدث فيها عن مواضيع تتعلق بالرهبنة، بالإضافة إلى المواعظ التي ألقاها على رعيته.

---

[1]- للتوسع حول مؤلفاته راجع: تادروس يعقوب ملطي، **نظرة شاملة لعلم الباترولوجي في الستّة قرون الأولى**، (مريوط(مصر): مطبعة دير مارمينا العجايبي، ط1، 2008م)، ص ص269-274.

[2]- أرمسترونغ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، ص269.

[3]- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2014م)، ص ص28-29.

[4]- أرمسترونغ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، ص269.

أولا: الاعترافات:

كتاب (الاعترافات) ألّفه أوغسطين قبل انبثاق نور الإسلام بقرنين ونصف[1]، يضم ثلاثة عشر كتابًا (فصلاً)، كتبها بعد توبته بعشرة أعوام.ويعدّ أهم أعمال أوغسطين؛ وهو في الأصل سيرة ذاتية ترجم فيها مراحل تطوره الروحي، يقول "علي زيعور" مؤكدا ذلك: «فالمعاني الصوفية تفوح من الاعترافات، فقد وصف أوغسطين في صفحات كثيرة معارج رقيّه إلى الله، وحنايا تجربته الدينية، ومعاناته الروحية، بل هو يتحدّث عمّا جرى له من حالات وُجد مختلفة. فالتصوف يُعرّف عادة بأنه حالات سلبية، أما بالنسبة لأوغسطين يقوم على أساس عملي واقعي، لم يتخلّ في حياته عن العالم، ولم يرفض العمل والنشاط»[2]. ويكتسي هذا المؤلَّف قيمة مرجعية تاريخية، إذ نقل الفلسفة الروحانية اليونانية من ثوبها الأفلاطوني الحديث إلى أجواء مسيحية صرفة، ممهدة بذلك الطريق إلى الفكر اللاهوتي الغربي. ولئن طغت العقيدة المسيحية على أعمال أوغسطين الأخرى، فقد مثلت "الاعترافات" الفترة التاريخية التي تأرجح فيها الفكر الإنساني بين العقلانية، والتصوف[3]، ويظهر فيه منهجه بشكل أوضح؛ إذ وصف فيه الطريق التي قادت القديس إلى الله، وإلى الحقيقة، وبالتالي إلى السعادة. كما وصف المجرى التاريخي لحياة ونفس رجل في رحلته الروحية، وفي صعوده.

تركز منهجه على فكره الشخصي، ولم يتعد إلى غيره. والدليل على ذلك أن كل ما تلا الاعترافات لم يكن إلا ملحقات، وامتدادا لهذا المؤلَف، يقول أحد الباحثين المهتمين بفكر "أوغسطين":«ليست الاعترافات رحلة روحية فقط، إنها فكرية وأخلاقية أيضا»[4]. وتتجلى الشخصانية أيضا في (الاستدراكات) حين قال:« لقد كتبت في الاعترافات عن نفسي. عنّي أنا كتبت». لذا نجد فيها ابتهالات، وصلوات، وعلاقاته الوطيدة بالله، حواره مع خالقه تجربة شخصية يعيشها، ويعانيها، ويكتشف فيها وجوده، وشخصيته، فيوجهها صوب الأكمل والأفضل، متخلّيا عن حسرات الماضي والأسى والخوف من الأنا القديم في سبيل بناء شخصية جديدة[5] تشدد على التجربة الداخلية، وعلى الروحانية في الإنسان[6].

---

[1]- أوغسطينوس، **الاعترافات**، ترجمة: إبراهيم الغربي، مراجعة: محمد الشاوش، (تونس: التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2012م)، ص5.

[2]- علي زيعور، **أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية**، (بيروت: دار اقرأ، ط1، 1403هـ/1983م)، ص253.

[3]- أوغسطينوس، **الاعترافات**، ص5.

[4]- علي زيعور، **أوغسطينوس**، ص ص257-258.

[5]- المرجع السابق، ص261.

[6]- المرجع السابق، ص267.

ثانيا: مدينة الله:

يعد الكتاب الأول من نوعه في فلسفة التاريخ؛ حيث بيّن فيه "أوغسطين" تاريخ الإنسانية القائم على صراع الإنسان بين رغبات نفسه الدنيوية وطموحات روحه الأخروية. وفيه بيان مسيرة الإنسان الروحية؛ حيث يعيش صراعا بين حبّين: حبّ الذات إلى حدّ التقديس، وحبّ الله إلى حد احتقار الذات.

المطلب الثاني: التجربة الصوفية عند القديس أوغسطين ومنهجه فيها:

قسم الباحثون تطور أوغسطين الفكري والروحي إلى مراحل عدّة، على الرغم من تأكيد "أرمسترونغ" أن فكر "أوغسطين" لا يمكن إدراجه في منظومة صارمة، فهو متماثل جدا، ويشكل وحدة يستمدها من حقيقة أن فكره ينبع مباشرة من تجربته الشخصية، لذا يؤكد أننا:« لا نستطيع أن نفهم الفكر دون فهم الرجل، وأن نفهم الرجل دون فهم الفكر»[1]، و«ربما لا تكون الظروف الخارجية في حياة أوغسطين ذات أهمية كبرى لفهم فكره إلا بمقدار ما أثرت في تطوره العقلي والروحي»[2].والمتتبع لسيرته سيجد أنه يمكن إجمالها في مرحلتين أساسيتين: مرحلة الشك والبحث عن الحقيقة، ومرحلة اليقين مع اعتناق المسيحية، أو ما اصطلحنا عليه: بمرحلة ما قبل التصوف، ومرحلة التصوف. وهذا ما سنتناوله بالتفصيل فيما يأتي:

الفرع الأول: مرحلة ما قبل التصوف:

أخذت هذه المرحلة من حياته سنينا طويلة، باحثا عن الحقيقة التي أرقته، ولبلوغ مطلبه هذا تدرّج بفكره في اعتناق مذاهب مختلفة بدءًا بالمانوية، فالمذهب الشكيّ، مرورا بالأفلاطونية المحدثة. وكانت الشرارة التي ألهبت عقل "أوغسطين" حين وقعت بين يديه –وبطريق الصدفة– محاورة "هورطانسيون" "لشيشرون"، وأحدثت نقلة فكرية حين اتّجهت نفسه نحو محبّة الحكمة والحقيقة وضرورة البحث عنها، ويذكر "أوغسطين" في الاعترافات أن «ذلك الكتاب أشعل فيّ حب الحكمة... فقد دفعني إلى البحث عنها تحريض المؤلف الشديد على أن أحبّ، وأسأل، وأرجو، وأعتنق بكل إخلاص، لا هذا المذهب الفلسفي، ولا ذاك بل الحكمة عينها مجردة»[3]. من هنا بدأت رحلته في البحث عن الحقيقة برغم صراعه الذي بقي قائما بين محبة الحكمة والتوق للملذات، فكانت تجربته الأولى مع الكتاب

---

[1]- أرمسترونغ، أ.هـ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، تر: سعيد الغانمي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2009م)، ص266.

[2]- المرجع السابق، ص266.

[3]- أوغسطينوس، **الاعترافات**، ص45.

المقدس، لكنه خرج منها خائبا، لأن المسيحية بدت له دينا يصلح للبسطاء من الناس، وليس للمثقفين. ومن هنا ستبدأ رحلته الشاقة في البحث عن نفسه، وعن الحقيقة التي تورثه السعادة، مرورا بالمذاهب التالية:

أولا: مرحلة اعتناق المانوية:

ارتمى "أوغسطين" في أحضان المانوية[1] التي وجدها ملاذا له؛ لأنها في زعم أتباعها تهدي إلى اليقين الذي يسعى لبلوغه. ولأنها تنادي بالثنائية أي بوجود أصلين هما (النور والظلمة)، أو (الخير والشرّ)، فقد وجد فيها ما يبرر سلوكه الشهواني، فاطمأنت نفسه للمانوية حينا من الدهر قارب التسع سنوات، لكنّه تفطن إلى ما تثيره من إشكالات لم يلق لها حلاّ، وبعد لقاء جمعه بزعيمها في أفريقيا خرج من هذا المذهب خائب الظن، فاقد الثقة فيه. ولأن خلاصه الذي كان يطمح إليه من خلال اعتناقه لهذا المذهب لم يتحقق، فقد كان ينظر إلى هذه المرحلة من حياته باعتبارها إحدى مراحل الخطيئة بسبب كبرياء العقل، وغروره، وثقته الزائدة في قوى العقل النظري، كما اتّضح له أيضا أن مراحل الشك المؤلمة التي عاشها خلال هذه الأعوام لم تكن إلا عقابا له[2]. والصحيح أن القديس أوغسطين وإن تخلى عن العقيدة الثنائية المانوية إلا أنه انتقل إلى العقيدة المسيحية التي تؤمن بالثالوث (الأب والابن، وروح القدس). وهكذا، وإن فرّ من مشكل الثنائية المانوية، فقد وجد نفسه أمام معضلة أكثر تعقيداً، وهي الثالوث المسيحي.

ثانيا: مرحلة اعتناق مذهب الشكاك:

انتقل أوغسطين إلى فرقة الأكاديميين (الشكّاك) على أمل أن يكون هؤلاء على صواب في عقيدتهم الشكيّة. وكان اندفاعه بتأثير ميله العلمي والعقلاني، بالرغم من ثقافته الأدبية[3]. وعكف على قراءة كتاب "شيشرون" (المقالات الأكاديمية)، حينها قرر أنه لن يقبل شيئا ما لم يكن على يقين منه. لكن موضوع اليقين لم يلبث أن طفا على أمواج فكره وروحه التي تبحث عن السكينة، وما كان له أن يركن إلى الشك، ويقنع بالارتياب، وما لبث أن اجتاز هذه المرحلة المؤقتة التي اتسمت بالتردد، والقلق، والحيرة[4]. وهكذا استطاع أوغسطين عام 386م أن ينتصر على شكوكه، فكانت هذه السنة بمثابة نقطة تحوّل هامة في حياته الروحية. وقد وصف لنا بالتفصيل شتى العوامل التي أدت به إلى اجتياز

---

[1]- **المانوية**: أو المنانية كما ذكر النديم في الفهرس ديانة تنسب إلى ماني بن فتك. ظهرت في القرن الثالث للميلاد، وتعود أصولها إلى الزرادشتية. تقوم على الاعتقاد بالثنوية، أي أن العالم مركب من أصلين قديمين أحدهما النور والآخر الظلمة. زكريا إبراهيم، **اعترافات القديس أوغسطين**، (كتاب إلكتروني دون بيانات)، ص 646. *http://hekmah.org*(2018/10/15)

[2]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص222.

[3]- علي زيعور، **أوغسطينوس**، ص128.

[4]- زكريا إبراهيم، **اعترافات القديس أوغسطين**، ص 647.

مرحلة الشك، والظفر بنعمة اليقين والإيمان[1]. انتقل بعدها إلى ميلانو العاصمة الثانية للإمبراطورية الرومانية ليعيش تجربة جديد، والأمل يحذوه لبلوغ غايته.

ثالثا: مرحلة الأفلاطونية المحدثة:

تعرّف على القديس امبراوز أسقف[2] الكنيسة الميلانية أثناء إقامته في ميلانو، وأعجب بمواعظه، وبلاغته، وطريقة تفسيره للكتاب المقدس التي تعتمد على التفسير الرمزي. وقد ساعده كثيرا في التخلص من تناقضاته، إلا أن العون الحقيقي الذي أكسبه بصيرة عقلية هو اطلاعه على ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة –التي كانت في نظر المسيحيين الكاثوليك الملانيين، و"أمبراوز" واحد منهم– الفلسفة الحقّة القادرة على مساعدة الإيمان المسيحي، فرأى فيها أوغسطين أيضا ما يساير المسيحية[3]. ويذكر في اعترافاته أنه عاد إلى نفسه، وإلى كينونته الداخلية بعد اطلاعه على كتب الأفلاطونيين؛ حيث أحدثت فيه تحوّلا عقليا كبيرا وفي ذلك يقول:«وإذ ذاك عدت إلى نفسي بعد هذا التنبيه، ودخلت في الصميم من فؤادي على نور إرشادك...دخلت فيه فأبصرت بعين نفسي مع ما فيها كدرة، ومن فوق عين نفسي وعقلي نورا ثابتا لا يتغير»[4]. ولئن اختلف المؤرخون حول مدى اقتناع أوغسطين بالأفلاطونية المحدثة، إلا أنهم مجمعون أو –شبه مجمعين– على القول بأن فلسفة الأفلاطونيين قد اقتربت به إلى أعتاب المسيحية، يقول "زكريا إبراهيم":«حقا إن الأفلاطونية وحدها لم تستطع أن تحلّ أزمته النفسية، كما أنها لم تنجح في التخفيف من حدّة الصراع بين الروح والجسد، في أعماق تلك الشخصية العنيفة الجامحة، ولكن من المؤكد أنها مهّدت السبيل أمام أوغسطين للاقتناع بالنظرية المسيحية في (الكلمة) أو (اللوغوس)»[5].

---

[1]– زكريا إبراهيم، **اعترافات القديس أوغسطين**، (كتاب إلكتروبي دون بيانات)، ص 647. http://hekmah.org(2018/10/15)

[2]– أسقف: أصل الكلمة يوناني، ومعناها الحرفي(الناظر)، أو المشرف. والأسقف هو الرأس الروحي في الجماعة المسيحية المحليّة التي تعرف بالإبَرشيّة. توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، ص153.

[3]– سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص224.

[4]– أوغسطينوس، **الاعترافات**، ص134.

[5]– زكريا إبراهيم، **اعترافات القديس أوغسطين**، ص647.

الفرع الثاني: مرحلة التجربة الصوفية:

إن الشيء المهم الذي يجب أن يعيه أي باحث في فكر "أوغسطين" هو تاريخ تطوره الداخلي، يقول "أرمسترونغ" مؤكدا ذلك:«لن نفهم حقا ما كان يجري في عقل أوغسطين ما لم ندرك أنه كان يعرف الإيمان المسيحي والكتاب المقدس طوال حياته، وإن لم يلجأ إليهما إلا نادرا في مراهقته، ورجولته الأولى، ولم يتعمّد[1] ولم يمارس الديانة المسيحية حتى زمن انقلابه الفكري»[2].

بقي "أوغسطين" مترددا بين الشك واليقين، واعترته إذ ذاك أزمة حادّة من القلق والاضطراب، خوفا من فشل تجربته مع المسيحية، بعد أن ذاق طعم الخذلان من تجاربه السابقة، فيصف ذلك الشعور قائلا:« وكان يلزمني الإيمان لأشفى، فتحدّق عيناي المطهرتان بحقيقتك الخالدة الثابتة إلى الأبد، إنما يحدث أحيانا أن الإنسان يمر على طبيب جاهل فلا يعود يثق حتى في النطاسي البارع، وعلى هذا النحو فإن نفسي التي لا شفاء لها رفضت الشفاء، خوفا من أن تنخدع في إيمانها، وامتنعت عن قبول ذلك الدواء»[3]. ومن أسباب تلك الأزمة الصراع بين رغباته الحسية والعادات التي درج عليها في إشباعها وحياة النزوات التي ما انفك يحياها منذ مطلع شبابه، وبين متطلبات الروح. فقد كانت بحق معركة بين الجسد والروح، بين إرادتين إحداهما حسية قديمة، والأخرى روحية جديدة.

وكانت نقطة التحوّل الحاسمة في حياة القديس مع (حادثة أوستيا). وملخص هذه القصة أنه و بينما كان في حديقته بأوستيا متأرجحا بين الشك واليقين في مهب الرياح الفكرية، والعواصف العاطفية، وبين مساءلات، وأجوبة، وما أكثرها، وما أشدها تعقيدا وغموضا، إذ اضطربت نفسه بما فيها، وأخذت الدموع تتساقط غزيرة من عينيه، فقام يبكي صارخا:«إلى متى هذا التسويف؟ ولماذا أقول غدا غدا ؟ لماذا لا تكون هذه اللحظة نفسها هي الحدّ النهائي الحاسم لعهد الطيش والنزق؟». وإذا بصوت فتى يهتف وراء ظهره، ولا يعلم كيف، أومن أين أتى؟ يقول له «خذ واقرأ» وكان بيده سفر بولس، ولما فتحه كان أول ما وقع عليه بصره هو: (...أَنَّهَا الآنَ سَاعَةٌ لِنَسْتَيْقِظَ مِنَ النَّوْمِ، فَإِنَّ خَلاَصَنَا الآنَ أَقْرَبُ مِمَّا كَانَ حِينَ آمَنَّا. قَدْ تَنَاهَى اللَّيْلُ وَتَقَارَبَ النَّهَارُ، فَلْنَخْلَعْ أَعْمَالَ الظُّلْمَةِ وَنَلْبَسْ أَسْلِحَةَ النُّورِ. لِنَسْلُكْ بِلِيَاقَةٍ كَمَا فِي النَّهَارِ: لاَ بِالْبَطَرِ وَالسُّكْرِ، لاَ بِالْمَضَاجعِ وَالْعَهَرِ، لاَ بِالْخِصَامِ وَالْحَسَدِ. بَلِ الْبَسُوا الرَّبَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ،

---

[1]– **التعميد أو المعمودية**: ويعني تنظيف النفس من الخطيئة الأصلية الموروثة عن آدم والملتصقة به، وتعتبر لازمة للخلاص، فكما أن المسيح مات ودفن، وقام، فكذلك المتعمد لحظة دخوله في الماء أو تغطيسه فيها يكون قد مات ودفن، ولحظة خروجه يكون قد قام. علي زيعور، **أوغسطينوس**، ص 28. وأحمد علي عجيبة، **تاريخ المسيحية بالأديان الوضعية**، ص195.

[2]– أرمسترونغ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، ص267.

[3]– سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص102.

وَلاَ تَصْنَعُوا تَدْبِيرًا لِلْجَسَدِ لأَجْلِ الشَّهَوَاتِ...)[1]، فاعتبر "أوغسطين" هذا الصوت بمثابة نداء إلهي، ووجد بالصفحة التي فتح فيها الكتاب تحذيرا من الغرور، والاستهتار، وحثّا على الإيمان والتقوى، وما إن استقرت معاني هذه الكلمات في ذهنه حتى غمرت السكينة قلبه، وامتلأت نفسه بالسلام العميق، ونعمت روحه بالراحة الكاملة[2]. فكانت بداية عهد جديد اعتنق فيه المسيحية، وأصبح ركنا من أركانها[3].

تكررت هذه القصة كثيرا في التاريخ قديما وحديثا؛ فالنور الذي قذفه الله في صدر الإمام "أبي حامد الغزالي"- كما سنرى- يماثل تجربة أوغسطين رغم اختلاف المعتقد. كما نجد كتابي (المنقذ من الضلال)، و(الاعترافات) يتضمنان تلك التجارب الإيمانية الوجدانية، وما تفضي إليه من أسئلة ملّحة، وقلق فكري، وتيه وجودي، وإرادة فهم مصادر الشرّ، والإقلاع عنه، وعبء المسؤولية البشرية، ونوعية الحرية[4].

لخص"أوغسطين" تجربته الروحية والفكرية مع الشك، وانتقاله إلى طمأنينة الاعتقاد المسيحي في رائعته(الاعترافات) التي ابتدأها بهذه الكلمات: «إنني أسترجع في ذهني تلك الدناءة الماضية، والفساد الجسدي الذي أصاب نفسي ...وحبّي لذات الله وحده يجعلني أذكر بمرارة شديدة ما سبق أن قمت به من خطايا، وهذا اعتراف منّي حتى أفوز برضاك يا إلهي»[5]، ثم يستكمل سرد معاصيه قائلا:« لقد كنت يا إلهي غلاما شقيّا، اضطررت إلى القيام بأعمال همجية، ولم أدرك آنذاك خطورة هذه الأفعال المذمومة بسبب بعدي عنك يا إلهي»[6]. حتى اعترته صحوة وصفها قائلا: «وأخيرا استطعت بفضل رحمتك الواسعة أن أتخلص من مأساتي، ويتزايد الخوف فيملأ قلبي حتى لا أستسلم مرة أخرى للضعف، وأنا كلي أمل ورجاء أن يتحوّل هذا الجزء الهزيل داخلي إلى نواة لاستعادة قوتي، ويرتفع صوت العقل يناجيك قائلا:(فليحدث ذلك الآن وتتم مشيئتك)، وفي هذه اللحظة فقط كنت قد توصلت إلى قرار حاسم، وهو رجائي الكبير في أن يحدث ما كنت أصبو إليه.

وهكذا لم أعد أرغب في العودة إلى حالتي السابقة، بل قررت أن أشق طريقي الجديد بقوة.. وسرعان ما تغيّر حالي، وتنبهت لنفسي باحثا في ذاكرتي عن صوت مثيل، وفجأة نهضت من مكاني محاولا تفسير هذا الأمر، وأدركت فيما بعد أنه ليس سوى أمر إلهي صادر إلي من السماء بأن أفتح الكتاب وأقرأه من بدايته، وعلى الفور لاح

[1]- رومية13: 11-14.

[2]-زكريا إبراهيم، **اعترافات القديس أوغسطين**، ص ص 647-648.

[3]- أوغسطينوس، **الاعترافات**، ص10.

[4]- المصدر السابق، ص10.

[5]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص220.

[6]- المرجع السابق، ص220.

نوره وملأ قلبي، ومكثت بهذا المكان، وأمسكت بالكتاب المقدس في يدي، وفتحته وقرأت الفقرة الأولى فيه(لاَ بِالْبَطَرِ وَالسُّكْرِ، لاَ بِالْمَضَاجعِ وَالْعَهَرِ، لاَ بِالْخِصَامِ وَالْحَسَدِ. بَلِ الْبَسُوا الرَّبَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ، وَلاَ تَصْنَعُوا تَدْبِيرًا لِلْجَسَدِ لأَجْلِ الشَّهَوَاتِ...)[1]، وما إن انتهيت من قراءة هذه الفقرة حتى شعرت بأن نوعا من النور قد انقدح في قلبي، وذاع فيه كاشحا[هكذا]منه كل غياهب الشك وظلماته»[2]. انطلق "أوغسطين" بعدها في مسيرته الروحية التي لم يتوان فيها عن عيش إيمانه المسيحي، وخدمة دينه بشتى الوسائل وذلك كما يلي:

أولا: الاتجاه نحو الحياة الروحية والرهبنة:

تبدأ المسيرة الروحية لأوغسطين بتعميده عام 387م على يد أستاذه "أمبروز"، وبحضور والدته التي استبشرت بتوبة ابنها، وعودته إلى حضن المسيحية.انتقل بعدها إلى "تاغاست" ليعيش فيها معيشة الرهبان. ولما وصل إلى أفريقيا باع ميراثه الصغير، ووزع ثمنه على الفقراء، وعاش مع أصحابه حياة فقر، وعزوبية، منقطعين للدرس والصلاة لمدة ثلاث سنوات، بعدها أسس جماعة دينية أطلق عليها اسم (خدام الله). وقد اعتمدت هذه الجماعة حياة النسك والرهبنة، والعزلة عن العالم، كما بنى أوّل دير أفريقي[3]، وضع له نظاما رهبانيا قائما على الصلاة والتأمل، وقراءة الكتاب المقدس، وحياة النسك، والانقطاع إلى عبادة الله، يعد قانوناً لكثير من الأديرة الأوربية. وعلى هذا النحو وُجدت الطريقة الأوغسطينية عام 388 م؛ وهي أقدم أخوة رهبانية في الغرب كله، وانبثقت عنها (الرهبنة الأوغسطينية)، نسبة إلى مؤسسها، تتألف من عدّة جمعيات منفصلة، جمعها فيما بعد البابا اسكندر الرابع عام 1256م، ووضع لها قوانين أوغسطين الموجودة في كتاباته، وصارت هذه الرهبنة من رهبنات المتسوّلين، وكانوا يسمونهم في انجلترا(الإخوة السود)، ولهذه الرهبنة فروع كثيرة قوانينها أشدّ صرامة من الرهبنة الأصلية[4].

ثانيا: الأسقفية والخدمة الرعوية:

عيّن أوغسطين سنة 390م قسيسا لإقليم هيبون(مدينة عنابة الآن)، ثم أسقفا، وظل يشغله قرابة الأربعين عاما، كرّس حياته بعدها وجهده لدراسة النصوص المقدسة دراسة متعمقة تمكنه من أداء رسالته الجديدة المتمثلة في توضيح المسيحية وشرحها من خلال ثوابتها« الله، الإنسان طفل الله الذي أخطأ، المسيح ابن الله أرسله وسيطا

---

[1]- رومية13: 11-14.

[2]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص226.

[3]- حسن حنفي، **نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، ص10.

[4]- المرجع السابق، ص10.

ومنقذا»[1]. والدفاع عنها ضد خصومها[2]. ومنذ أن أصبح أسقفا وحتى وفاته عام 430م فرضت عليه وظيفته فضلا عن تلبية احتياجات المؤمنين الروحية، إدارة ثروة الكنيسة، والقيام بدور القاضي الذي يفصل في مشاكل الرعايا لما التمسوا فيه من حياد ونزاهة منقطعة النظير[3]. ومن أقواله: « يا مولاي أنت مليكي، أنت إلهي ولابد أن أكرس كلّ المفيد الذي تعلمته صغيرا لخدمتك، ولابد ألا أتكلم، وألا أقرأ، وألا اكتب، وألا أحسب إلا من أجل خدمتك»[4]. وقد تميّز عن آباء الكنيسة السابقين عليه– سواء من اليونان أو اللاتينيين– بإدراكه أن العالم القديم الذي يعيش في كنفه ينهار، وقد جعله هذا الإدراك يتّجه للمستقبل لإعادة بناء الفكر بشكل جديد هو الشكل المسيحي الوسيط[5].

أما عن زهده فيقول "إثناسيوس":« تحلّى بالنسك والفضيلة، وعاش أسقفيته كزُهاد الله، فكانت مقتنياته متواضعة لكنها كافية... لم تكن ثمينة ولا مهترئة؛ لأنه انتهج الطريق الوسط... وكان ينفق على المعوزين والغرباء؛ لكنه أيضًا لم يربك نفسه بممتلكات الكنيسة وتنظيمها؛ إذ كان سرعان ما يعطي الأولوية للاهتمامات الروحية والرعوية، وكان يفحص المنازعات بصبر يمنعه أحيانًا من ميعاد الطعام، مراعيًا خلاص النفس، ونموّها الروحي»[6]. ويضيف أنه كان« مثاليًا في رعايته؛ لا يكلّمن التعليم والوعظ وتأهيل الإكليروس وتدبير الأديرة وبيوت العذارى وفي مساعدة الفقراء والأيتام... فصار أحد أهم آباء الكنيسة في زمانه، وكان له تأثير كبير في قيادة الكنيسة الجامعة، وبشكل عام لمسيحية عصره؛ مدافعًا عن الإيمان ضد الهرطقات (المانوية والدوناتية والبلاجية)... فكان كمصباح على منارة يضيء لكل من في البيت...»[7].

هكذا اتسمت شخصية أوغسطين بالبلاغة والإقناع حتى صار تفسيره الخاص للمسيحية هو التفسير السائد في الفكر الغربي حتى الآن[8]. ولعل سرّ نفوذه، وسلطانه على الأجيال التالية أنه ألّف بين العناصر الفلسفية، والصوفية في الديانة المسيحية، وبعث فيها قوة لم تكن لها من قبل.

---

[1]– سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2015م)، ص226.

[2]– زينب محمد الخضري، **لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين**، (القاهرة: دار الثقافة، ط1، 1992م)، ص18.

[3]– المرجع السابق، ص18

[4]– المرجع السابق، ص18.

[5]– المرجع السابق، ص19.

[6]– القمص أثناسيوس جورج، **نياحة القديس أغسطينوس**(15-10-2016) *http://www.abouna.org/conten.*

[7]–المرجع السابق.

[8]– سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص227.

الفرع الثالث: فلسفة أوغسطين:

تمحورت فلسفة أوغسطين حول تجربته الإيمانية قبل مسيحيته، ثم مسيحيته التي اتفقت مع طبيعته الفكرية، فرأى فيها الفلسفة الحقة، لأن الفلسفة والمسيحية تعبران عن حقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية، وهي مصدر السعادة. والسعادة عنده هي «الاستمتاع بالحقيقة. من هنا اتسمت حياته في انجذابها نحو الحقيقة بنوع من البساطة الرفيعة، ففي البدء كان طلب الحقيقة، ثم كان الكشف عنها عند تحوّله إلى المسيحية، ثم كانت إنفاقا لحياته في استقصائها»[1]. فما نلاحظه عدم وجود انفصال لدى "أوغسطين" بين الفلسفة واللاهوت، وهذا التماثل لأن فكره ينبع أساسا من تجربته الشخصية[2]. ويمكن تقديم عرض إجمالي لفلسفته الروحية من خلال العناوين التالية:

أولا: نظرية المعرفة عند أوغسطين:

ترتبط نظرية المعرفة عنده بآصرة لا تنفصم مع الله، بدأها بالشك، وجعل حياته بحثا حثيثا عن الحقيقة واليقين، لذلك جمع في نظريته المعرفية بين مختلف المدارك(الحسية، العقلية، والإشراقية)[3]؛ فبعد إقراره بقصور المعرفة الحسية والعقلية[4]. أكد على وجود معرفة أسمى منهما، وهي الإشراق، والذي صار الخاصية المميزة لمذهبه؛ حيث تسمى نظريته في المعرفة (نظرية الإشراق الإلهي الأوغسطيني)[5]، وهي كما يشرحها "حسن حنفي" ليست طريقا للمعرفة فحسب، بل هي أيضا وسيلة للحصول على السعادة. وفي هذه النقطة «يتّفق القديس أوغسطين مع الإمام الغزالي في جعلهما الله موضوع المعرفة والسعادة في آن واحد»[6].

ثانيا: العقائد المسيحية وتفسيره الذوقي:

ارتبطت العقيدة المقدسة عند أوغسطين بمعرفة المؤمن المتجلية، التي تتحقق بالذوق، وبالممارسة، والتجربة الصوفية[7]. لذا أسس مفاهيمه انطلاقا من مبدأ علاقة الإيمان بالعقل كموضوع مركزي لتوازن كل كائن بشري ومصيره،

---

[1]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2015م)، ص227.

[2]- أرمسترونغ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، ص266.

[3]- بوساحة بشير، **التجربة الروحية عند أوغسطين وأبي حامد الغزالي ودورها في مواجهة المادية المعاصرة**، إشراف: د.لمير طيبات، جامعة الأمير عبد القادر، 1439هـ-2017/1440-2018، ص304.

[4]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص ص228-229.

[5]- المرجع السابق، ص ص228-229.

[6]- حسن حنفي، **نماذج من الفلسفة المسيحية**، ص28.

[7]- بوساحة بشير، **التجربة الروحية عند أوغسطين وأبي حامد الغزالي**، ص320.

فلا يمكن التفريق بين هذين البعدين؛ فلا تضاد بين الإيمان والعقل، بل يجب أن يسيرا دومًا سوية؛ لأن الإيمان والعقل هما القوتان اللّتان تحملاننا إلى المعرفة؛ وفقًا للصيغة الأغسطينية المنسجمة (آمِنْ لكي تفهم)، و(افهمْ لكي تؤمن). فالإيمان ليس ضد العقل، لكنه أرقى وأسمى؛ وهو الذي يفتح الطريق لعبور عتبة الحق... الله ليس بعيدًا عن عقلنا أو عن حياتنا؛ فهو الكلمة (اللوغوس) وهو الحياة... لهذا قال أوغسطين مقولته المشهورة «تأخرتُ كثيرًا في حبّك أيها الجمال الأعظم، والفائق في القِدَم... كنتُ أبحث عنك خارجي؛ لكنني وجدتك داخلي، وفي صميمي»[1].

ومن أسباب تحوّل أوغسطين إلى المسيحية: استكشافه للحكمة بطريق الإيمان، وبداية استقصائها عن طريق التعقل، ومن ثم فقد كان كثير الاستعانة بالنصوص المقدسة، وكان كلّما تقدم به العمر زاد اصطباغ تفكيره وتعبيره بالكتاب المقدس[2]. فقد رأى الصلة بين الإيمان والتعقل؛ فالأخير يسبق الإيمان من حيث أن العقل هو الذي يبيّن قيمة الحقائق الإيمانية من ناحية وجوب الاعتقاد بها أو عدم وجوبه، لكن الإيمان يسبق العقل، لأن الإيمان يجب أن يسبق العقل لكي يتعقله الإنسان،كما يجب أن يكون الإيمان متّجها نحو التعقل حتى لا يكون إيمانا ساذجا[3]. فكيف فهم أوغسطين العقائد المسيحية كما بلورها بولس، وكيف قدّم قراءته لها؟.

1-الإيمان بالله:

لقد آمن أوغسطين بعقيدة التثليث التي أقرّها التقليد الكنسي، ثم راح يتعقلها ويحاول فهمها[4] فهما روحيا. فالله عنده – ويعني به ما عناه الآباء المسيحيون الكبار الآخرون، وهو في الجوهر ما أقرّه التقليد الكنسي[5]– لا يمثل تصورا مجردا تتم البرهنة عليه بحجج فارغة وجدل عقيم، بل هو وجود فعلي في النفس، وهو حقيقة باطنية يشعر بها كل فرد. وقد عبّر "أوغسطين" عن هذه الحقيقة بأشكال عديدة حيث رأى في (التثليث) أن الحقيقة الإلهية تنطبع في الإنسان مثلما يترك الخاتم أثره على الشمع، أما في محاورة المعلم فهو المعلم الداخلي للنفس. ولم يحد أوغسطين عن هذه الحقيقة المحورية في مذهبه حيث نجد لها أثرا في مختلف مؤلفاته.

---

[1]- القمس إثناسيوس جورج، **نياحة–القديس–أغسطينوس**: *http://www.abouna.org/content*

[2]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والاسلام**، ص227.

[3]- المرجع السابق، ص ص227-228.

[4]- بشير بوساحة، **التجربة الروحية عند أوغسطين وأبي حامد الغزالي**، ص327.

[5]- أرمسترونغ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، ص270.

ففي محاورة مناجاة(*Soliloque*) نجده يقول: «الله أب الحكمة، أب السعادة، أب النور المعقول، أب الإشراق، مبدأ ومصدر كل حقيقة، والله هو الذي يوجهنا نحوه، ويدخلنا إلى كل حقيقة»[1]. وفي الاعترافات يقول:«لقد وجدت الحقيقة أين وجدت إلهي الذي هو الحقيقة ذاتها، ومنذ عرفت الحقيقة لم أنسها أبدا»[2]. لم يعد الله موجودا إذن خارج العالم، بل في داخل الإنسان، مصدر علمه.

ومن أدلة "أوغسطين" على ذلك محاورته "لأديودات" إذ يقول: «استمع إلي: إن السبب الوحيد الذي يتحتم علينا أن نصلي في حجراتنا المغلقة علينا(مشيرا إلى محراب النفس)، هو أن الله ليس في حاجة ليتعلم أو يتذكر بكلامنا، فالمتحدث يصدر بإرادته أصواتا متقطعة، أما الله فيجب البحث عنه في أعماق النفس الناطقة، فيما يسمى بالإنسان الداخلي حيث يوجد معبده.ألم تقرأ عند القديس بولس (أتجهلون أنكم معبد الله، وأن روح الله تسكن فيكم؟كور3:16)، كذلك(يسكن المسيح في داخل الإنسان، إفسوس 3: 16-17)! ألم تقرأ أيضا (تحدثوا إلي في قلوبكم، وتوبوا في مضاجعكم، وضحوا ضحية عدالة، وآمنوا بربكم)مزامير 4: 5-6). فأين تقدم ضحية العدالة إن لم تقدمها في معبد النفس، وفي قرار القلب؟ فحيث تكون التضحية تكون الصلاة، لذلك لا تحتاج صلاتنا إلى كلمات ننطق بها بصوت مسموع ليسمعها الناس لا ليسمعها الله، فيظل الناس بفضل هذا التحذير متجهين نحو الله»[3].

فالله إذن ما يشعر به الإنسان، وكأنه جوهر الحياة، يوجد عندما يكشف عن ذاته، ويوجد الإنسان عندما يعيه، ويشعر به[4]. ولم يعد المسيح أيضا شخصا موجودا في زمان معين، ومكان معين، ولد أم لم يولد، واحد أم ثلاثة، بل أصبح معلما باطنيا داخل كل فرد يهبه العلم والنور، فإن شك الإنسان في المسيح بصورته الأولى، فلن يشك الإنسان في المسيح بصورته الثانية.

2- مفهوم التجسد وطبيعة المسيح عند "أوغسطين":

يعتقد "أوغسطين" أن التجسد هو سرّ الخلاص، ويستغرب ممن لا يؤمنون به قائلا:«ألا يصدق أنه من خلال اتحاد فريد من نوعه قد اتخذ نفسا عاقلة في سبيل خلاص الكثيرين؟». ودليله في التجسد ما نقل من أخبار الأنبياء، وهو يتناسب مع عقيدته في الله، فبينما شوّهت الخطيئة صورة الإنسان، وأفسدت النظام الإلهي وكدرت السطح

---

[1]-*Saint Augustin .**Soliloques** ; trad.p. de labriolle . in D ialogues philosophisques(Paris ; Edition décelée de brouwer 1955) ; p255*.

[2]-أوغسطين، **الاعترافات**، ص229.

[3]- المصدر السابق، ص36.

[4]- حسن حنفي، **نماذج من الفلسفة المسيحية**، ص29

الصافي، إلا أن هذه الصورة استعيدت بتجلّ متعالٍ للنظام الإلهي، وفي هذا التجلي تُكفِّر الكلمة- وهي صورة الله بحق- عن الكبرياء بالمذلة، وعن العصيان بالطاعة، وتستعيد الحياة بالموت المستمر، والبراءة بتحمل عواقب الإثم .إن الصياغة الجدلية التي يقرر بها القديس بولس والقديس يوحنا مبدأ التجسيد لهي صياغة يستجيب لها أوغسطين البياني المحنك استجابة مباشرة[1].

أما الوسيط (المسيح)كما بيّن «هو الوسيط الحقيقي الذي شاءت رحمته(أي الآب) الخفية فأرسلته وأظهرته للبشر كي يتعلّموا منه التواضع، إن هذا الوسيط بين الله والناس، الإنسان يسوع المسيح ظهر من بين الخطاة المعدّين للموت والبار الذي لا يموت، ميّتا كالبشر، بارا كالله»[2]. فالمسيح إذن وسيط إلهي، فيه طبيعتان بشرية وإلهية، وتوسطه بين الله والناس، وقضية تجسده كل ذلك لتخليص الناس من ربقة الجسد، وبالتالي من الموت، فبموته وهب الجميع الحق في الحياة[3].

3-عقيدة الخلاص والصلب والفداء:

الإنسان عند "أوغسطين"- وانطلاقا من تجربته الشخصية- أرقى مخلوقات الله، فضّله على سائر خلقه، غير أن المخاطر أحاطت بحياته، فانعكس ذلك على مشاعره التي سادها التشاؤم، والقلق، والاضطراب.

وقع "أوغسطين" في الخطيئة-كغيره- لضعف إرادته، وعجزه عن مقاومة الشر، وكأنه كرر ما قام به أبوه آدم. لكنه يفسر خطيئة آدم بالطريقة التالية:«إن الله كان على علم مسبق بأن آدم سوف يستسلم للإغراءات، وأننا جميعا سنرث عنه الخطيئة. ومن مظاهر قدرة الله أن خلق آدم ضعيفا على مقاومة خطاياه، لأن الشر يساهم في إظهار النظام العام...لنفترض أن الله خلق آدم دون معصية أو خطيئة، فلن يكون آدم عندئذ بشرا بل ملاكا! ومن هنا كانت الخطيئة رمزا للعجز الذي وصف به الإنسان، لأن الله خلقه من عدم، وبالتالي فإن ما يأتي من عدم لابد أن يكون قابلا للفساد...الإنسان بوصفه مخلوقا من الخلائق لا يمكن أن يكون كاملا، بل من الضروري أن يحتوي في داخله نقصا يعجزه عن مقاومة الخطيئة»[4]. أما كيف كانت الخطيئة صورة من صور الشر؟ وكيف بدأ وجودها مع وجود العالم فقد

---

[1]- انظر: سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2015م)، ص246.

[2]- أوغسطين، **مدينة الله**، ص ص236-237.

[3]- علي زيعور، **أوغسطينوس**، ص157.

[4]-المرجع السابق، ص240.

أجاب أوغسطين على ذلك انطلاقا مما جاء في سفر التكوين[1]. أما آدم وحواء فكان من المحتمل ألا يخضعا لغواية إبليس لو لم تكن إرادتهما تفتقر إلى الخير، وبالتالي لا يلزم نسبة الشر أو الخطيئة إلى الله ما دام الشر نقصا يكون مصدره المخلوق لا الخالق، فليس إبليس سبب سقوط آدم وحواء في الخطيئة بل ضعف الإرادة، ونقص الخير فيهما[2].

الأصل في الخلق هو الخير، وتبدأ الإرادة في الشر عند هبوطها من مرتبة عالية إلى مرتبة أقل أو أدنى، فالإنسان مخلوق وسط بين الملائكة العليا، والحيوانات الدنيا، لذا خلقه الله من روح وبدن، فالروح الممتثلة لتعاليم الله تُلحق الإنسان بمرتبة الملائكة، ولكن بشهوات البدن، ورغباته الدنيوية يهبط لرتبة الحيوانات[3]. وبداية الوقوع في الخطيئة التكبر، والغرور الذي يزين للإنسان التعدي على محارم الله. ويسال "أوغسطين" عن سبب إرث الإنسان لخطيئة آدم، ويجيب أن الخطيئة متأصلة في النفس تظهر عندما تبتعد عن الله وتغترب عنه، أو عندما تتحوّل من محبة الله إلى محبة الذات، وبالتالي الحرص على تلبية رغباتها وشهواتها، إنه فساد الإرادة الإنسانية[4].أما علاجه كما يصفه "أوغسطين" فهو"المسيح" المنقذ، إنه الإله والسيد، فإذا لم تخضع له النفس خضوعا تاما فإنها سوف تفقد سيطرتها على البدن. فخضوع النفس للمسيح يجعل جزء الإرادة الخيّر يتّجه نحو الخير، فالإرادة الإنسانية ليست كلها فاسدة، وإلا لعجزت عن التوبة، والرجوع إلى الخير الذي فقدته. فالبدن أدنى من النفس، والأدنى لا يتحكم في الأعلى، لكن البدن يثقل النفس ويعطلها، لكنه ليس سبب الخطيئة، فالمسيح قد حلّ بالبدن وصار إنسانا، فلو كان البدن شرا لما حلّ فيه المسيح، البدن إذا جزء من الطبيعة الإنسانية، ويجب الاهتمام به ورعاية حاجاته دون الانغماس فيها.

فسبب الخطيئة إذا عجز الإرادة، فمع أن الإنسان يمتلك حرية الإرادة، كجزء من طبيعته إلا أنه لا يمتلك القدرة على ممارسة حرية الإرادة في اختيار الخير، مثله في ذلك مثل إنسان فقد قدميه، فهو كإنسان يمتلك في طبيعته القدرة على المشي، لكنه في الواقع الفعلي عاجز عن ذلك، فإن لم ترجع إليه الصحة بنعمة الله فإنه لن يستطيع أن يتجنب الخطيئة.

ويشير "أوغسطين" إلى ولادتين، ويبيّن ما ترسمانه للإنسان من طريق للخلاص، يقول:« تأمل في ولادتي : ولادة آدم وولادة المسيح، كلاهما إنسان، بيد أن أحدهما إنسان وحسب، والآخر إنسان وإله. أنت في الإنسان

[1]- علي زيعور، **أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية**، (بيروت: دار اقرأ، ط1، 1403هـ/1983م)، ص240.
[2]- المرجع السابق، ص241.
[3]- المرجع السابق، ص241.
[4]- المرجع السابق، ص241.

خاطئ، وفي الله بار. ولادتك من الأول إلى الموت، ومن الثاني إلى الحياة، الولادة الأولى تجرّ معها الخطيئة، والثانية تحرر منها؛ لأن المسيح جاء إنسانا ليُحلّ الناس من خطاياهم»[1].

يعتبر أوغسطين أن التجسيد، والصلب، والموت، والبعث مسرحية فرعية داخل مسرحية الخلق[2]، وكما أن المسرحية الأصلية مستعصية على الفهم بسبب جهل الممثلين لمسيرها، وخط نهايتها، كذلك المسرحية الفرعية، لكنه يقر بأن صلب المسيح، وموته، وبعثه هدفه تحريك إرادتنا نحوه بأن يمنحنا فرصة الندم، والتوبة لينقذنا، فكما أن الخطيئة هي مجموعة خيارات خاطئة، فإن الخلاص هو مجموعة خيارات صحيحة. هذا ويبدأ الخلاص مع أول خيار صحيح عندما تتحوّل النفس من خير زائف إلى خير حقيقي. إن الخلاص فعل مشترك بين الإنسان والله، لكن المساهمة الأكبر لله[3]. فلا يكون إلا بالنعمة الإلهية، وهي هبة مجانية من الله يحتاجها الإنسان ليحقق الخلاص، ذلك أن الخطيئة الأصلية أفقدته الفضائل والهبات التي منحها الله إياه، ولكي يستطيع استعادتها فلابد أن يرجعها الله الذي سبق وأعطاها، فلا خلاص إلا بهذه النعمة، والسبيل إلى ذلك يكون بالاعتقاد في الله، إنها لا تتحقق بالاكتساب والعمل، إنها اختيار من الله لمن يشاء[4].

ثالثا: الأخلاق والسعادة عند أوغسطين:

إذا انتقلنا من نظام المعرفة إلى نظام السلوك وجدنا أن نظريته ترسم الطريق المؤدي إلى السعادة، وتقدم حلا لمشكلة الخير الأسمى التي شغلت بال الفلاسفة منذ القدم، لأن الغاية التي تتّجه إليها المعرفة كلّها عند أوغسطين هي السعادة، والإنسان لا يستطيع أن يجد سعادته الحقيقية إلا في نيل الاتحاد مع الله، ولذلك فإن غاية كل تفكير وهدفه هو ارتقاء العقل إلى الله، والاتحاد النهائي معه[5]. ولأن الله هو مصدر الحقيقة فهو أيضا مصدر الأخلاق، ولهذا يؤكد "أوغسطين" أن الحياة السعيدة هي النعيم في الله ومن أجل الله. والسعادة والحقيقة شيئان مترادفان، والذي يطلب الواحد يطلب الآخر، لأن مصدرهما واحد هو الله[6]، لذا يصف حال أولئك الذين يحصّلون العلوم والمعارف الدنيوية دون أن يعرفوا بالشقاء، أما الذي حقق معرفة الله فيقول في شأنه:« وما أسعد من يعرفك وإن كان يجهلك،

---

[1]- علي زيعور، **أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية**، (بيروت: دار اقرأ، ط1، 1403هـ/1983م)، ص244.

[2]- انظر: المرجع السابق، ص ص234 -243.

[3]- انظر: المرجع السابق، ص244.

[4]- المرجع السابق، ص243.

[5]- أرمسترونغ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، ص281.

[6]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص239.

والحق أن من يعرفك ويعرفها لا يسعد بها بل بك يسعد»[1]. فكل معرفة لا تمد يد العون للنفس في طريقها إلى الله عند أوغسطين وأتباعه فهي باطلة وفضول ضار[2].

ووضع "أوغسطين" مجموعة من الشروط لمعرفة الله–الغاية العليا المحققة للسعادة–أطلق عليها(الشروط الأخلاقية). وتشمل أربع فضائل أساسية، والفضيلة عنده« نظام محبّة »[3]، وهذه الفضائل هي:(الاعتدال، التبصر، القوة، العدالة)، ثم أضاف ثلاثا (الإيمان، الرجاء، المحبة)، وهذه الأخيرة عدّها أصل كل الفضائل[4]، وفي تحليله لهذه الفضيلة يؤكد أن العلاقة بين الإنسان والله قائمة على الحبّ، فالله نفسه تجسد، وتعذب لخلاص الإنسان[5]. فالمحبة هي السبب الحتمي لمجيء المسيح، يقول:«وأي دافع لمجيء المسيح أعظم من هذا، وهو أن الله أراد أن يظهر به محبّته لنا، وقد جمّله بأفضل المحاسن، لقد كنّا من قبل أعداء له، حين مات المسيح عنّا (رومية5: 6–9). ولهذا فالمحبة غاية الوصية وكمالها؛ فيجب علينا نحن أيضا أن نحبّ بعضنا بعضا، وكما أن المسيح بذل نفسه في سبيل إخوتنا(1يو3: 16)، أما وقد سبق الله وأحبّنا، ولم يوفر ابنه الوحيد، بل أسلمه عنا، فعلينا، وإن كنّا نكره أن نحبّه، أن نطرح عنّا كل كراهية ونبادله المحبّة»[6].

وعليه: عاش"أوغسطين" مع حبّه للإله(الثالوث)، وفاض هذا الحب على لسانه فتشكل من هذا البحر الروحي كتب كشفت عن فلسفته اللاهوتية، والتي خدمت المحبة المسيحية، وأصبحت قناعة واعتقادا مسيحيا تشدو به كل ألسنة المسيحيين، وبالأخص من سلك درب القداسة. وقد لاقت أفكار أوغسطين المدوّنة في كتبه التأثير الكبير على الكثيرين، ومن بين هؤلاء "تيريزا الأفيلية"[7] التي تعتبر من عظماء الحبّ الإلهي بالمفهوم المسيحي[8]. ومهما قيل عن الحبّ الإلهي، فكماله الحقيقي لن يكون إلا في الاتحاد، وهو مسألة جوهرية في الكتابات المسيحية، وهذا "ولتر

---

[1]– أوغسطين، **الاعترافات**، ترجمة: إبراهيم الغربي، مراجعة: محمد الشاوش، (تونس: التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2012م)، ص82.

[2]– أرمسترونغ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، ص281.

[3]– المرجع السابق، ص283.

[4]– سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص239.

[5]– علي زيعور، **أوغسطينوس**، ص269.

[6]–القديس أوغسطين، **في تعليم المبتدئين أصول الدين المسيحي (في الحياة السعيدة)**، ترجمة: يوحنا الحلو، (بيروت: دار المشرق، ط1، 2007م)، ص ص19–20.

[7]– **القديسة تريزا الأفيلية**: راهبة كاثوليكية مخلصة. ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، ص273.

[8]– بوسبولة حكيمة، **خلق المحبة في المسيحية والإسلام**، رسالة ماجستير، تحت إشراف: عبد القادر بخوش، جامعة الأمير عبد القادر، قسم مقارنة أديان، جامعة الأمير عبد القادر(قسنطينة)، 2012م، ص201.

ستيس" يذهب إلى أن التجربة الصوفية ليست مجرد ذاتية، وإنما هي تجاوز الذاتية، هي اتحاد مع الواحد، أو الذات الكلّية[1].

وفي ختام حديثنا عن التجربة الصوفية المسيحية–التي دعمناها بنموذج بارز، إلى جانب نماذج أخرى حوتها وريقات هذا الفصل– نكون قد خلصنا إلى ما يلي:

–إن التجربة الروحية المسيحية جزء لا يتجزأ من الديانة المسيحية المحرفة، والتي تمثلت عقائدها المحرفة أحسن تمثيل، لذا اعتبرناها من دلائل التحريف؛ لأن المسيح لم يدع إليها، فقد كان فعلا أزهد الناس في الدنيا، لكن لم يدع إلى الرهبنة، بل تم استحداثها بعده بقرون، وكان "بولس" من عمق هذه الروحانية من خلال نصوصه المحرفة.

– الرهبنة المسيحية في نهاية الأمر ما هي إلا دعوة اختيارية للتقشف والتبتل، وتعذيب النفس، وحرمانها من الطيبات، وتعطيل للقوى الإنسانية بدعوى التقرب من الله بالاتحاد. وهي بهذا المفهوم استعارة من البوذية التي سبقتها بقرون.

–ففي التصوف أو النسك المسيحي تسعى الروح إلى الوصول إلى درجة الكمال من خلال اجتياز ثلاث مراحل هي: التحرر من الخطيئة بإماتة الجسد عن الشهوات، ومن ثم اكتساب فضائل، والتمثل بحياة السيد المسيح، وأخيراً النمو في محبّة الله الكاملة، إلى أن يصل الإنسان إلى الاتحاد معه.

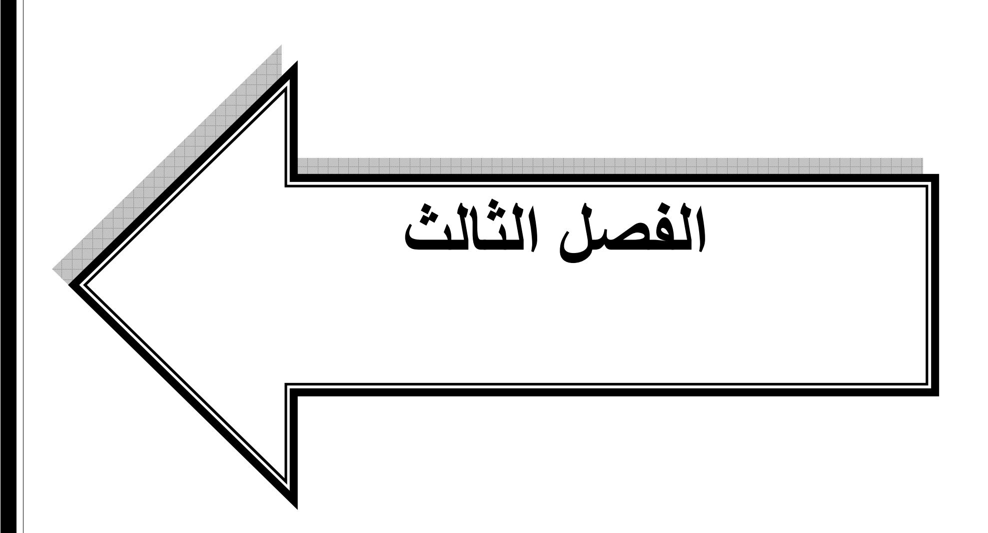
–استحال التصوف المسيحي رهبانيات وأديرة بعد أن كان تنسكا انفراديا، وبرزت فيه شخصيات صوفية يضرب بها المثل في السمو الروحي، وعلى رأسهم القديس "أوغسطين". ومن خلال العرض السابق– يتّضح وجود منهج راق للقديس "أوغسطين"، الذي تشرّب من منابع فلسفية كثيرة، لكن في الأخير غلبت على تفكيره تجاربه الذاتية، وتأثره بالكتاب المقدس، وبالدرجة الأولى إيمان القديس بولس[2]. وقد حاول الوصول إلى تجربة روحية متوازنة، جمع فيها بين الاهتمام بالتجربة الدينية الصوفية، وبين التجربة الفلسفية، فكان له تفسير متميز للدين المسيحي، انطلاقا من توجهه الروحي الذوقي، الذي استقاه من أستاذه "امبرواز". لكن ظلت تجربته رهينة اللاهوت المسيحي، ومع ذلك يمكن لتجربة "أوغسطين الروحية اليوم بعث روح البحث عن الحقيقة واليقين، خاصة في العالم الغربي الذي يعاني الخواء الروحي[3].

---

[1]– ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي، دط، 1999م)، ص393.

[2]– علي زيعور، **أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية**، ص257.

[3]– بشير بوساحة، **التجربة الروحية عند أوغسطين وأبي حامد الغزالي ودورها في مواجهة المادية المعاصرة**، إشراف: د.لمير طيبات، جامعة الأمير عبد القادر، 1439هـ-1440/2017-2018)، ص628.



التجربة الصوفية في الإسلام

المبحث الأول

المبحث الثاني

إذا كانت القبّالاه اليهودية قد غلّبت النزعة المادية، وألغت كل معنى روحي، وإذا أبحرت الرهبنة المسيحية في روحانية شكلية، فقد حمل التصوف الإسلامي رسالة روحية أخرى. فما هو التصوف الإسلامي[1]، وكيف نشأ، وما مصادره؟. هذا ما سنتناوله في هذا الفصل:

المبحث الأول:

التصوف الإسلامي: التعريف، النشأة، والمصادر:

إن البحث في التصوف الإسلامي شاق، لكنه مهم من ناحيتين: لأننا من جانب نعرّف بعلم من علوم العلوم الإسلامية الحساسة، التي تباينت المواقف منها، ومن جانب آخر نتعرف على حقيقته بمقارنته بغيره من التجارب الصوفية. لذا سنتعرض لمفهومه، وظروف نشأته، والعوامل التي ساعدت في تشكل بنياته، ومصطلحاته، وأهم الشخصيات التي مثّلته، وعرّفت بمنهجه، وطرقه التي حدّدت شروط السير الروحي، ومراحله، من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف التصوف لغة واصطلاحا:

يعدّ البحث في أصل كلمة "تصوف" و"صوفي"، ودلالتهما من الإشكالات التي تطرح على طاولة البحث، وذلك لكثرة التعريفات، وتداخلها. وإنما يأتي الكلام في مفهوم التصوف على نحو من الإجراء المنهجي، وذلك بهدف ضبط حدّ افتراضي لهذا المفهوم بما يمكن أن يقربه من الأفهام.

الفرع الأول: التعريف اللغوي للتصوف:

لا يمكن الاستغناء عن الرجوع إلى معاجم اللغة العربية لمعرفة ما قدّمه اللّغويون عن وجوه استعمال هذه المادة.

لم تعرف العرب مصطلح "تصوف" بل ولم تستعمله على وزن "تفعّل"، وإنما تحدثت عن "الصوف" من مادة (صوف) بفتح الصاد والواو، وهو للظأن، وما أشبهه. والصوف للغنم كالشعر للماعز،

---

[1]–من تسميات التصوف الأخرى: علم الأخلاق، علم النفس الإسلامي، علم التزكية، علم الإشارة، علم الباطن... أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م)، ص ص13-16. محمد جلال شرف، **دراسات في التصوف الإسلامي(شخصيات ومذاهب)**، (بيروت: دار النهضة العربية،د.ط، 1404هـ/1984م)، ص9.

والوبر للإبل[1]. وجمعه "أصواف" على وزن "أفعال" كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَآ أَثَٰثًا وَمَتَٰعًا إِلَىٰ حِينٍ ۝٨٠﴾[سورة النحل: 80].

ويقال: الصوف للواحدة على تسمية الطائفة باسم الجميع[2]، ويقال لواحدة الصوف (صوفة)، ويصغر (صويفة). ويقال كبش أصوف، وصَوِف على مثال فَعِل، وصائفٌ، وصافٌ، وصافٍ، وصوفاني. كلها تشترك في معنى: كثير الصوف[3].

ويقال: صاف عنيّ شرّه يصوف صوفا أي عدل. وصاف السهم عن الهدف يصوف: عدل عنه[4].

ولأن لفظ (تصوف) ليس عربيا من جهة وزنه اللفظي الأمر الذي دفع ببعض الباحثين المحدثين من أمثال "عرفان عبد الحميد" ليصرح في مقال له بهذا الكلام « أما ما يتعلق بوجوه اشتقاق مصطلح التصوف في الإسلام فقد تعددت التفسيرات لحدود بالغة كما هو معروف للدارسين مع انعقاد إجماع الرأي على أن الاسم مستحدث لم يكن معروفاً –كما أشار "القشيري" في رسالته –قبل المائتين للهجرة– فلا عبرة إذاً بمحاولات قدماء الصوفية، ومن سلك سبيلهم من المحدثين ربط المصطلح بالصوف الخشن، وبالرسول الكريم ﷺ، ومسلك صحابته الكرام، فتلك في نظري محاولات تبريرية مصطنعة ومنتحلة، قصدوا بها التماس الشرعية الدينية، وشهادة التصديق التاريخية للحركة الصوفية بعد نشأتها لأسباب كثيرة لا مجال للخوض فيها. وتلك الوجوه من الاشتقاق قد أتت على تعدادها، وذكرتها المدوّنات الصوفية التقليدية، كما هو معروف. وللمؤرخ الديني أن يأخذ في اعتباره –في هذا الخصوص– قاعدة محكمة مستقاة من الدرس التاريخي مفادها: أن جميع الاتجاهات في الفكر الديني العام تحاول استجداء الشرعية التاريخية والدينية على اجتهاداتها بالتوسل بأمرين متضايفين هما: التماس الأقدمية التاريخية لتوجهاتها، ثم ربطها بالسلف الأول من أتباع الدين، وذلك أن إحدى القواعد العامة المتحكمة في بني الفكر الديني أن الحق لا بد أن يكون قديماً، وإذا كان كذلك لابد وأنه قد نقل إلى الخلف من السلف بالتواتر»[5]. فما صحّة قوله هذا ؟ وهل يحاول علماء الإسلام فعلا استجداء الشرعية لهذا العلم لينال فضل ضمّه إلى مصاف العلوم الإسلامية؟.

---

[1]–ابن منظور، **لسان العرب**، مج2، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، (القاهرة: دار المعارف، دط، دت)، ص ص 494-495.

[2]– المرجع السابق، ص ص 494-495.

[3]–المرجع السابق، ص ص 494-495.

[4]–المرجع السابق، ص ص 494-495.

[5]– عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن–ملاحظات منهجية**–مجلة إسلامية المعرفة، عدد36، 2004/1425م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ص25.

إن أقدم الآراء ما ذهب إليه أبو الريحان البيروني[1] من أن كلمة (صوفية) تحريف لكلمة (سوفيا) أو (سوفوس)(*Sophos*) اليونانية، بمعنى: "ثيوصوفيا"[2] أي "الحكمة الإلهية"[3]. لكن هذا الرأي كما يرى "ابن خلدون" لا يستقيم؛ لأن تسمية صوفي كانت موجودة قبل ترجمة الحكمة اليونانية إلى اللغة العربية. ويقول باحث آخر محاولا التماس العذر من كلام "البيروني":« ولكن رأي البيروني يمكن حمله على أن هذا اللفظ؛ لفظ التصوف نشأ في الإسلام، وبعد أن عرفت الكلمة اليونانية، وعرف معناها، وتداولتها الألسنة، وشاعت بين الناس، وألفت معناها العقول، أي حوالي منتصف القرن الثالث عشر على أقل تقدير، وقتئذ شاع لفظ التصوف مقترنا بالحكمة»[4].

وأخذت الكلمة في اللغة العربية من اشتقاقات كثيرة، نذكر منها (لبس الصوف، صفاء القلوب[5]، صفّة المسجد[6]، الصف الأول[7]، صوفية القفا **"**شعر مؤخرة الرأس**"**)[8]، وصوفة بن بشر بن أدّ بن طابخة (قبيلة عربية كانت في الجاهلية **)**[9]. لكن أغلب هذه الاشتقاقات لاقت رفضا من طرف أكابر علماء الإسلام أمثال: "ابن تيمية"، و"ابن خلدون". ولعلّ أقرب تلك الاحتمالات إلى الصحة اللغوية ما ذهب إليه "السراج الطوسي" من أن التصوف مأخوذ من (الصوف)، وأن (صوفي) نسبة إلى نوع من اللّباس الذي كان دأب الأنبياء عليهم السلام، والصديقين، وكان شعار المساكين والمتنسكين[10]**.** ومن مؤيدي هذا الرأي "ابن

---

[1]- **أبو الريحان البيروني(973-1048م)**: عالم ورحّالة وفيلسوف، ومؤرخ، ومترجم لثقافات الهند.وصف بأنه من بين أعظم العقول التي عرفتها الثقافة الإسلامية، صنّف كتباً تربو عن المائة والعشرين. من أشهر مؤلفاته: (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة). مصطفى يعقوب عبد النبي، **البيروني ومنهجه في التأليف**، مجلة المسلم المعاصر، عدد117، لبنان، سنة2005م، ص123 وما بعدها.

[2]-نيكلسون، رينولد ألن، **الصوفية في الإسلام**، ترجمة: نور الدين شريبة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1422هـ/2002م)، ص10.

[3]- عباس محمود العقاد، **التفكير فريضة إسلامية**، (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، دط، دت)، ص108.

[4]- امحمد ربيع، **التربية الصوفية وأثرها في السلوك-دراسة أنتروبولوجيا-**، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، تحت إشراف: الدكتور العربي بن الشيخ، قسم الثقافة الشعبية (تخصص الأنثروبولوجيا)، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان(الجزائر)، 2009م، ص32.

[5]- إبراهيم بسيوني، **نشأة التصوف الإسلامي**، (مصر: دار المعارف، دط، 1969م)، ص09.

[6]- وهو مكان في مؤخرة مسجد الرسول، كان يجلس إليه متعبّدون من فقراء المسلمين. السهروردي، عبد القاهر بن عبد الله، **عوارف المعارف**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1983م)، ص61.

[7]- رمزا للإقبال المبكر على الصلاة والجهاد. أبو بكر محمد، الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق: محمود أمين النواري، (القاهرة: مكتبة الكليات، ط2، 1980م)، ص28.

[8]-سبنسر، ترمنجهام، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ترجمة: د. عبد القادر البحراوي، (بيروت: دار النهضة العربية، ط1، 1997م)، ص21.

[9]- المرجع السابق، ص21.

[10]- أبو نصر السراج الطوسي، **اللّمع**، تقديم: عبد الحليم محمود، (مصر: دار الكتاب الحديثة، دط، 1985م)، ص41.

تيمية"[1]، و"ابن الجوزي"، و"الكلاباذي"، و"ابن خلدون"، ومن المستشرقين نجد"نولدكة"[2]، و"ماسينيون"*(Massignon, L)*[3].

أما "الهجويري"[4] فقد فنّد كل تلك الاشتقاقات؛ لأن الصوفي في اعتقاده هو مجرد لقب، حيث يقول:«اشتقاق هذا الاسم لا يصح على مقتضى اللغة من أي معنى، لأن هذا الاسم أعظم من أن يكون له جنس ليشتق منه»[5]. وبموقفه هذا يكون قد ذهب مذهب "القشيري"[6] في اعتبار الصوفي لا اشتقاق لغوي له فهو كاللّقب[7]. ومن المعاصرين نجد "عبد الواحد يحي" إذ يصرّح أن كلمة صوفي: «في الحقيقة تسمية رمزية، وإذا أردنا تفسيرها ينبغي لنا أن نرجع إلى القيمة العددية لحروفها، وأنه لمن الرائع أن نلاحظ أن القيمة العددية لحروف صوفي تماثل القيمة العددية لحروف: الحكيم الإلهي، فيكون الصوفي الحقيقي إذن هو الذي وصل إلى الحكمة الإلهية، إنه العارف بالله»[8]. وقد انفرد برأيه دون سائر العلماء والمفكرين. أما الباحثون فقد انقسموا إلى فريقين؛ فريق ذهب مذهب من قال بالأصل اليوناني. لكن هذا الرأي لا يستقيم مع معاني اللغة واشتقاقاتها، ومبانيها كما يشير "القشيري" في رسالته. وفريق آخر يمثله غالبية الباحثين المعاصرين يرى أن كلمة (تصوف) مأخوذة من الصوف، وأن تسمية (صوفي) منسوبة نسبة صحيحة إلى هذا

[1]- ابن تيمية، أحمد، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مج11، (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، دط، 2009م)، ص6.

[2]- نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص12.

[3]- **لويس ماسينيون(1883-1962)**: يعد من أخطر المستشرقين الفرنسيين. كان مستشار المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال إفريقيا. تحصل على الدكتوراه عام 1922م. وتولى تحرير مجلة العالم الإسلامي ذات الطابع التنصيري. من مؤلفاته: آلام الحلاج المقتول، آلام الحلاج شهيد التصوف في الإسلام، التجربة الصوفية والأساليب الأدبية، الفلسفة وما وراء الطبيعة في التصوف الحلاجي. نجيب عقيقي، **المستشرقون**، ج2، (القاهرة(مصر): دار المعارف، ط4، 1964م)، ص287 وما بعدها.

[4]- **الهجويري(ت 465هـ)**: هو أبو الحسن علي بن عثمان بن أبو علي الجلابي الهجويري. متصوف فارسي، أهم آثاره: كشف المحجوب. عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، دط، 1411هـ/1993م)، ص475.

[5]- الهجويري، **كشف المحجوب**، تحقيق وترجمة: إسعاد عبد الهادي قنديل، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، دط،1980م)، ص230.

[6]- **القشيري(ت 477هـ)**: هو أبو سعد عبد الله بن الشيخ أبي القاسم، عبد الكريم هوزان القشيري النيسابوري. كان زاهدا متصوفا كبير القدر، ذا علم وذكاء وعرفان. شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج 18، تح: بشار عواد معروف، ومحي هلال السرحان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1405هـ/1985م)، ص562 وما بعدها.

[7]- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، **الرسالة في علم التصوف**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، ص126.

[8]- عبد الحليم محمود، **قضية التصوف.. المنقذ من الضلال**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، دط، دت)، ص156.

النوع من اللباس[1]، وباقي الفروض لا يمكنها أن تقف موقف قوة أمام أقواها، وأكثرها قبولا؛ وتؤيده نصوص من أقوال علماء الإسلام أنفسهم[2]. ومن أبرزهم "مصطفى عبد الرازق"[3]، و"زكي مبارك"[4]، ومن المستشرقين "مرجليوث"*(Margoliouth.D.S)*[5]. وإذا كانت الكلمة تنسب إلى الملبس-وهو مظهر وشكل-فليس معنى ذلك أن التصوف مظاهر وأشكال، وليس بالضرورة أن يكون المعنى الأصلي للاسم هو المراد مما وضع الاسم له، فالمعنى الأصلي قد يتطور، وقد يتغير.

الفرع الثاني: تعريف التصوف اصطلاحا:

تظل إشكالية المصطلح قائمة حتى في التعريف الاصطلاحي، يقول العلامة "محمد بشير الشقفة":«مهما قلبنا النظر في المعنى اللغوي لكلمة (التصوف) وبحثنا في أصلها واشتقاقها لا نجدها تدل على الحقيقة الاصطلاحية التي ينطوي عليها من قريب أو بعيد، علاوة على أن الاسم لم يكن مشهورا عند السلف، ولا متداولا بينهم. ولكن حين نعجز عن محاكمة التاريخ الذي اصطلح عبر قرون عديدة على تسمية القوم بهذا الاسم حتى أوصله إلينا. وحين نعجز أيضا عن إيقاف استمرار هذا الاصطلاح بأصواتنا الضعيفة وكلماتنا المعدودة، حتى إننا لنرى أنه سوف يتجاوزنا ويمر عبر قرون تأتي، فإننا نريد أن نسجل للعلم والانصاف: أن التعصب لاسم(التصوف) والحرص على الاحتفاظ به ليس له ما يبرره، خصوصا إذا ما ثبت أنه سبقتنا بالتسمي به متصوفة الرهبان من النصارى والبوذيين، وغيرهم من أهل ملل الكفر.كما أن إنكار ورفض ما ينطوي عليه من حقائق إيمانية، وأخلاق مثالية- لمجرد التسمي بهذا الاسم- ظلم له ولأهله، وخسارة أيّما خسارة لمن حكم عليه هذا الحكم الجائر، لأنه ظلم نفسه إذ تعدى مرتين، مرة ظلم العلم، ومرة

---

[1]- غريب محمد علي، **في التصوف الإسلامي**، (القاهرة: مكتبة الدار العربية، ط1، 2008م)، ص14.

[2]- نيكلسون، رينولد ألن، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة: أبو العلا عفيفي، (القاهرة: مطبعة التأليف والترجمة والنشر، د.ط، 1969م)، ص67.

[3]- **مصطفى عبد الرازق(1885-1947م)**: هو مفكر وأديب مصري، وعالم بأصول الدين والفقه الإسلامي، شغل منصب شيخ الجامع الأزهر الشريف، ويعتبر مجدد للفلسفة الإسلامية في العصر الحديث. من آثاره: "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية"، وكتاب "فيلسوف العرب والمعلم الثاني". خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج7، (بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002م)، ص231.

[4]- **زكي مبارك(1892-1952م)**: هو زكي بن عبد السلام بن مبارك، أديب وشاعر وصحفي وأكاديمي مصري، حصل على ثلاث درجات دكتوراه متتالية فلقبه البعض إثر ذلك بالدكاترة زكي مبارك. ألّف أكثر من أربعين كتابا منها: "التَّصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق"، "الأخلاق عند الغزالي". خير الدين الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص47.

[5]- **مرجليوث (1858-1940م)**: مستشرق انجليزي، تخرج من جامعة أكسفورد. أتقن العربية، وكتب بها بسلاسة. انتخب عضوا في المجمع العلمي العربي بدمشق، والمجمع اللغوي البريطاني. من آثاره: مختارات شعرية لأرسطو مترجمة بالعربية، ترجمة مختارات البيضاوي، ترجمة الأعلام(اكسفورد1898م)، محمد ونهضة الإسلام. العقيقي، نجيب، **المستشرقون**،ج3، ص518 وما بعدها.

ظلم أهله، وهل علومهم إلا(علم الإحسان)، أو تقول: (علم الإخلاص)، أو تقول(علم العبودية)، أو تقول(علم التزكية)، وهل أهله إلا: (الربانيون)، أو تقول(أهل الله)، أو تقول(العلماء بالله)، أو تقول(أهل الذكر)، أو تقول(العارفون بالله). قَالَ تَعَالَى:﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِمۡۖ فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٤٣ ﴾ **[سورة النحل: 43]**. فبأي اسم سميته، أو سميت أهله مما مرّ فإنك تجده في كتاب أو سنة، وهو يدل على القوم واختصاصهم بلا لبس ولا غموض»[1].

ويمكن تقسيم توجهات العلماء في تعريفهم للتصوف إلى ثلاثة أصناف:

1-منهم من أولى اهتمامه بالمضمون: سواء اهتم بالجانب الشكلي[2]، أو اهتم بالمضمون الأخلاقي[3]، أو حتى بالجانب النفسي[4]. ويبيّن كمال جعفر أن[5]:

-**منها ما يرتبط بالسلوك والأخلاق:** وهو ما يصيب قدرا كبيرا من الحقيقة بالنسبة للأساس الصوفي في الإسلام.

---

[1]- عمر عبد الله كامل. **التصوف بين الإفراط والتفريط**، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1422ه/2001م)، ص50.

[2]- اهتم هذا الصّنف من العلماء بالناحية الشكلية، مثل المأكل، والملبس، والمظاهر الخارجية في الوقت الذي لم تحظ فيه نفسية الصوفي بمثل هذا الاهتمام، فلم ينظر إليها، ولم يتعمق في خباياها، ويسبر أغوارها، ويختبر مشاعرها، ولم يهتم بسلوكيات الصوفي ومجاهداته، ورياضاته، وأخلاقه. ومثال ذلك ما أورده القشيري في رسالته على لسان أحد الصوفية حين سئل عن التصوف، فقال: «التصوف إسقاط الجاه، وسواد الوجه في الدينا والآخرة». القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص140.

[3]-ويتّجه كثير من الباحثين في تعريف التصوف إلى التركيز على الجانب الأخلاقي، وأطلقوا على هذا العلم "علم الأخلاق"(*Moral Philosophy*)؛ أي العلم الذي يبحث في الجانب الأخلاقي، والعاطفي من تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق، وتعمير الظّاهر والباطن، أو يسمى (علم المقامات والأحوال). وهذا الاتجاه شائع لدى الصوفية أنفسهم، وعند غيرهم، فأبو بكر الكتّاني يختزل تعريف التصوّف في أنّه خلق، فيقول:«التصوف خُلُقٌ، فمن زاد عليك في الخُلُقِ فقد زاد عليك في الصفاء». ويؤكّد "أحمد الجريري" هذا التوجّه في قوله بأنّ التصوّف:«الدخول في كل خلق سَنِيٍّ، والخروج من كل خلق دَنِي». وكذلك "أبو الحسن النوري" في قوله «ليس التصوّف رسوماً ولا علوماً ولكنّه أخلاق». والشواهد والأمثلة على ذلك كثيرة، تطفح بها كتب التصوّف، وهي جامعة بين الأقوال والسلوك، لتؤكّد حرص الصوفيّة على هذا الجانب في تجربتهم، وتكريسهم له عمليّا. القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص184. والتفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص ص13-16.

[4]- ونظر هذا الصنف إلى نفسية الصوفي، وتعمق مشاعره، وبواطنه، وأحساسيه الداخلية، وعلاقته مع الله تعالى، وحالاته التي يعيشها ويحسها من وجْد وشوق ومراقبة، وخوف ورجاء، ومن مقام وحال، ومن ترق في مدارج العبودية، وغير ذلك. لذلك هناك من آثر تسميته (علم النفس الإسلامي). ولعلّ أقرب التعريفات لهذه الأنواع الثلاثة وأوفاها تعريف "أبي علي الروذباري" للصوفي بأنه:«من لبس الصوف على الصفا، وأطعم الهوى ذوق الجفا، وكانت الدنيا منه على القفا، وسلك منهاج المصطفى». ومن سلك مسلكه كمعروف الكرخي، الجنيد، الشبلي. صالح نعمان، **أصالة التصوف الإسلامي وأهميته في الحياة المعاصرة**، مجلة معهد أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، السنة الأولى، عدد 1، 1998م، ص ص121-122. وغريب محمد علي، **في التصوف الإسلامي**، ص1.

[5]- محمد كمال إبراهيم جعفر، **التصوف طريقا وتجربة ومذهبا**، (القاهرة: دار الكتب الجامعية، دط، 1970م)، ص ص4-5.

-**منها ما يرتبط بالنسك والعبادة:** ويُعنى بالجانب العملي المتمثل في الطقوس والشعائر الدينية مع تحقيق جوهرها الروحي.

-**منها ما يرتبط بالمعرفة والمشاهدة:** ويولي عناية فائقة للجانب النفسي، والعقلي في التصوف، وإن شئت قلت إنه ينصب غالبا على التجربة الصوفية في حدّ ذاتها. فالجوانب الثلاثة –في نظره– تتعاون في صهر هذه التجربة.

2-كما لا ننسى من درسه على أساس أنه علم آخر من العلوم الإسلامية، وهو تكملة للنقص الذي اعترى بعض العلوم التي اهتمت بالظاهر من الدين وأغفلت باطنه. علم له اسمه، ومصطلحاته، ومنهجه، وأعلامه الذين أعلوا من شأنه. وقد ورد تعريفه في كتاب (التعريفات)، ويظهر فيه جليا مصطلحا (الظاهر والباطن)، يعرفه "الجرجاني" قائلا:« الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال»[1].

3-واعتبره البعض فرقة إسلامية إلى جانب الفرق الأخرى، لذا يعرفه "جميل صليبا" بأنه: « طريقة سلوكية قوامها التقشف والتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل لتزكو النفس وتسمو الروح، وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى»[2]. ويضيف أن أصله:« الإعراض عن الدنيا والصبر، وترك التكلّف، ونهاية الفناء بالنفس والبقاء لله، والتخلص من الطبائع، والاتصال بحقيقة الحقائق. لذلك قيل: أول التصوف علم، وأوسطه عمل، وآخره موهبة من الله»[3].

أولا: تعريفات الصوفية والمؤرخون للتصوف:

أحصى "نيكلسون" ثمان وسبعين تعريفا قدّمه المتصوفة أنفسهم[4]. وجمع "أبو العلا عفيفي" أكثر من ستين تعريفا للتصوف وللمتصوفة[5]. وتدل كثرة التعاريف، وتنوعها على صعوبة صياغة تعريف يتفق عليه جميع الصوفية[6]، فكل تعريف منها قد يشير إلى بعض جوانبه دون الأخرى، وهذا ما ذهب إليه مؤرخو

---

[1]- الجرجاني، الشريف علي بن محمد، **التعريفات(معجم فلسفي، منطقي، صوفي، فقهي، لغوي، نحوي)**، تحقيق: **عبد المنعم الحفني**، (القاهرة: دار الرشاد، دط، دت)، ص59.

[2]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، (بيروت: دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة، د.ط، 1982م)، ص ص282-283.

[3]- المرجع السابق، ص283.

[4]- رينولد نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص ص28-41.

[5]- أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص ص28-54.

[6]- للتوسع: عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن**، ص13

التصوف المقارن، وأشار شيوخ الصوفية في الإسلام إلى هذه الصعوبة وأسبابها، ومنهم "أبو بكر محمد الكلاباذي"، والإمام "القشيري". وهذا ما أكّده أيضا حجة الإسلام "الغزالي" حين اعتبر أن ما هو أكثر خصوصية للصوفية لا يمكن أن يدرّس، ولكن يكتسب فقط بواسطة التجربة المباشرة[1]. لكن –رغم كل ذلك–يظل هناك أساس واحد يمكن أن تلتف حوله تلك التعاريف هو أنه أخلاقيات مستمدة من الإسلام[2].

ونذكر من تلك التعاريف ما يلي:

– **تعريف "معروف الكرخي"**[3]: وهو أقدم تعريف وصلنا، عبّر فيه عن مضمون الحالة الصوفية، وما يمكن اعتباره مقوما لحياته الروحية فيقول:« التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق»[4]. ويعني بالحقائق ما يقابل الرسوم الشرعية، وليس المراد هنا الأخذ بباطن الشرع وحده دون الظاهر، بل وجوب النظر إلى باطن الشريعة أي حقيقتها، بالإضافة إلى القيام برسومها. والمراد باليأس مما في أيدي الخلائق الزهد فيما يملكه الناس من متاع الدنيا. فللتصوف في نظره جانبان: الزهد في الدنيا، والنظر إلى حقيقة الدين، وعدم الاكتفاء بظاهر تكاليفه[5].

أما "**أبو هاشم الزاهد**"[6]: وهو أول من تسمى بالصوفي– فيعرفه بأنه:«البصر بأسرار القلوب، وما يعرض لها من دقائق الرياء والنفاق»[7].

---

[1]– ترمنجهام، سبنسر، **الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة: د. عبد القادر البحراوي، (بيروت: دار النهضة العربية، ط1، 1997م)**، ص25.

[2]– أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص11.

[3]– **معروف الكرخي(ت200هـ/815م)**: من الأوائل الذين ارتقوا بمظاهر التعبد والنسك من درجة الزهد إلى التصوف العملي الممزوج بالنظر، لم يترك الكرخي كغيره من أعلام طبقة متصوفة الإسلام الأولى كتبا بقدر ما كوّن رجالا واصلوا بناء التصوف وطوّروه علما وممارسة.كما ترك حكما وأقوالا أسّست للتصوف بشقيه العملي والنظري، شكلت مرجعا لا غنى عنه لمن بعده من المتصوفة ودارسي التصوف. الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص27–28. وحاجي خليفة، **كشف الظنون**، ج2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/1999م)، ص1844.

[4]– القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص127.

[5]– أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص39.

[6]– **أبو هاشم الزاهد**: يقول عنه الأصفهاني:«كان إلى الحق وافدا وعن الخلق حائدا وفيما سوى الحق زاهدا، من أقران أبي عبد الله بن أبي جعفر البراثي». الأصفهاني أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مج10، (مصر: مطبعة السعادة، ط1، 1974م)، ص225.

[7]– محمد جلال شرف، **دراسات في التصوف الإسلامي**، ص91.

أما "**أبو القاسم الجنيد**"[1]: فيجمع في تعريفه كل تعاليم التصوف وقواعده فيقول:« ذكر مع اجتماع، ووجد مع استماع، وعمل مع إتباع... والصوفي كالأرض يطرح عليها كل قبيح، ولا يخرج منها إلا كل مليح»[2]. وله تعريف آخر يبيّن فيه كذلك أعمال المتصوف التي ترتقي به إلى مصاف الأتقياء فنجده يقول: «تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجابهة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء على الحقيقة، وإتباع الرسول في الشريعة»[3]. ويجمع "الجنيد" بهذا التعريف بين الجانب المعرفي، والجانب الأخلاقي، فضلا عن ركني التصوف (المقامات والأحوال). فالتعريف ينقسم إلى شقين: مجاهدة النفس بالتخلية، ثم تحليتها بما يوافق الشريعة، والثاني إدراك الحقيقة، وبهذين يكتمل معنى التصوف[4].

-أما "**الحلاج**": عندما سئل عن الصوفي قال:«وحداني الذات لا يقبله أحد، ولا يقبل أحدا»[5]. أي هو الذي يحيا حياة المتوحد، لا يحبّه الناس لأنهم ينكرون عليه أقواله وأفعاله، ولا يحبّ أحدا لأنه ينكر عليهم ما هم فيه. ويعبر بهذا التعريف عن حاله، فقد رفضه معظم معاصريه، بما فيهم الصوفية، وكرهوا صحبته[6].

-ويعرفه "**الكتاني**" بأنه:« صفاء، ومشاهدة»[7]. ويعد التعريف أيضا من أكثر التعاريف التي تعطينا صورة متكاملة عن حقيقة التصوف، فالصفاء هو ما يعبّر عنه بالمجاهدة، والمشاهدة وهي المعبّر عنها بالحقيقة، وهي الهدف الذي يصبو إليه الصوفي، وما هي إلا إقراره بالتوحيد.

– أما "الهجويري "فيعرّفه بأنه:« الميل بالإنسان عن العالم المادي، والارتفاع به إلى العالم الروحي»[1].

---

[1]- **الجنيد(221هـ-297هـ)**: هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري، ولد وعاش ببغداد. صحب جماعة من المشايخ، وأشتهر بصحبة خالِهِ سري السقطي، والحارث المحاسبي، ودرس الفقه على أبي ثور، وكان يفتي في حلقتِهِ و هو ابن عشرين سنة. الذهبي. **سير أعلام النبلاء**، ج14، ص66.

[2]- السهروردي، عبد القاهر بن عبد الله، **عوارف المعارف**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1983م)، ص57.

[3]- الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص09.

[4]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص45.

[5]- القشيري، **الرسالة**، ص127.

[6]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص48.

[7]- محمد عبد الفتاح سيد أحمد، **التصوف بين الغزالي وابن تيمية**، (المنصورة: دار الوفاء، ط1، 2000م)، ص17.

– أما "**السهروردي**"[2] – فيفرّق في تعريفه بين التصوف وبين الفقر والزهد حيث يقول: «التصوف اسم جامع لمعاني الفقر والزهد مع أوصاف وإضافات أخرى لا يعد الشخص بغيرها صوفيا ولو كان فقيرا زاهدا»[3].

وعليه: تطور المصطلح من مجرد الزهد، وبلغ نضجه مع "**أبي حامد الغزالي**"، الذي يعدّ من المجددين في التصوف، وهو في تعريفه تخلية وتحلية، فيقول: «هو قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله عزّ وجلّ»[4]. وقد عدّ الصوفية فرقة من الفرق الإسلامية حين جعل في (المنقذ من الضلال) أصناف الطالبين للحق أربع فرق: المتكلمون، الباطنية، الفلاسفة، والصوفية. واعتبر هذه الأخيرة هي الحق الذي يجب أن يتّبع. ووافقه في ذلك "فخر الدين الرازي"[5]، الذي اعتبر الصوفية فرقة خاصة، يقول الشيخ "مصطفى عبد الرازق "«تختلف في أمر الصوفية أنظار المؤلفين الإسلاميين الباحثين في الفرق. ولسنا نجد فيما نعرفه من المؤلفات الموضوعة في هذا الباب ذكر للصوفية؛ على وجه يشعر بأنها من أصول فرق الإسلام اللّهم إلا ما ورد في الفهرست "لابن النديم"، وفي كلام الغزالي»[6].

وحجة "الرازي" في ذلك أن الصوفية تمتاز بشيء في الأصول تختلف عن بقية الفرق الإسلامية؛ فبينما يرى أهل السنة والجماعة أن الطريق لمعرفة الله هو السمع، يرى المعتزلة–وبعض الفرق الأخرى– أن ذلك الطريق هو العقل. أما الصوفية فترى أن الطريق لمعرفة الله هو التصفية، والتجرد من العلائق البدنية

---

[1]– الهجويري، **كشف المحجوب**، تحقيق وترجمة: إسعاد عبد الهادي قنديل، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، دط، 1980م)، ص2(مقدمة المترجم).

[2]–**السهروردي(539هـ–632هـ)**: شهاب الدين أبو حفص أبو عبد الله عمر بن السهروردي البغدادي. من أعلام التصوف السني في القرن السابع الهجري، ومؤسس الطريقة السهروردية الصوفية، صاحب كتاب (عوارف المعارف). الذهبي، **سير أعلام النبلاء** ج22، ص ص 374– 378 .

[3]– مجدي محمد إبراهيم، **التجربة الصوفية**، تصدير: عاطف العراقي، (مصر: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1423هـ/1003م)، ص682.

[4]– أبو حامد الغزالي، **المنقذ من الضلال(والموصل إلى ذي العزّة و الجلال)**، تحقيق: محمد أبو ليلة، ونورشيف عبد الرحيم رفعت، (واشنطن: جمعية البحث في القيم و الفلسفة، ط1، 2001م)، ص240.

[5]– **فخر الدين الرازي(543هـ–606هـ)**: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي الرازي، الملقب بفخر الدين الرازي. إمام مفسر فقيه أصولي، عالم موسوعي تصل مؤلفاته لحوالي مائتي كتاب في مجالات مختلفة، نذكر منها: مفاتيح الغيب، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، المطالب العالية من العلم الإلهي. فخر الدين الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، مراجعة وتحرير: علي سامي النشار،(القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، دط، 1356هـ/1938م)، ص ص17–25.

[6]– مصطفى عبد الرازق، **الصوفية والفرق الإسلامية**، ضمن كتاب: فخر الدين الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، ص6.

للوصول إلى مرتبة الكشف. وقد أفرد "الرازي" في كتابه(اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) بابا خاصا بأحوال الصوفية يقول فيه:« اعلم أن أكثر من حصر فرق الأمة لم يذكر الصوفية، وذلك خطأ، لأن قول الصوفية أن الطريق إلى الله هو التصفية، والتجرد من العلائق البدنية. وهذا طريق حسن»[1]. وهي ليست فرقة واحدة، بل تفرعت عنها فرق أربع: أصحاب العادات، والنورية، والحلولية، والمباحية، وأكمل هذه الفرق، وخيرها أصحاب الحقيقة[2].

ومن مؤرخي التصوف الذي عدّوا التصوف علما مستقلا عن سائر العلوم، نجد "**الكلاباذي**"[3] الذي جعل للصوفية علما خاصا انفردوا به، هو (علم المكاشفات، والمشاهدات، وعلم الخواطر)، فيقول في هذا السياق:« إن علوم الصوفية علوم الأحوال، والأحوال هي مواريث الأعمال، ولا يرث الأحوال إلا من صحّح الأعمال»[4].

وعدّه " **ابن خلدون**"[5]، هو الآخر علما عندما عرّفه قائلا:«هذا العلم(علم التصوف) من العلوم الشرعية الحادثة في الملّة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زُخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»[6].

---

[1]- مصطفى عبد الرازق، **الصوفية والفرق الإسلامية**، ضمن كتاب: فخر الدين الرازي، **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، (مقدمة المحرر).

[2]- المصدر السابق، ص ص14-15.

[3]-**الكلاباذي(ت380هـ/990م)**: هو الإمام الصوفي محمد بن أبي بكر محمد بن إسحاق البخاري الكلاباذي. له مصنفان: التعرف لمذهب أهل التصوف، وبحر الفوائد المسمى(معاني الأخبار)، الزركلي، **الأعلام**، ج5، ص295.

[4]- الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص59.

[5]- **ابن خلدون(732هـ-808هـ)**: هو عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، مؤرخ تونسي. رحل بعد تخرجه من جامعة الزيتونة إلى بسكرة وغرناطة وبجاية وتلمسان، كما تَوَجَّهَ إلى مصر، وظلَّ بها ما يناهز ربع قرن حتى توفِّي.ترك تراثا ما زال تأثيره ممتدا حتى اليوم. ويعتبر مؤسسَ علم الاجتماع الحديث ومن علماء التاريخ، والاقتصاد. أشهر مؤلفاته: مقدمة ابن خلدون. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، مج1، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: عبد الله محمد الدرويش، (دمشق: دار البلخي، ط1، 1425هـ/2004م).

[6]- المرجع السابق، مج2، ص225.

ويضيف: «فلما كتبت العلوم ودوّنت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله، والكلام والتفسير، وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم، فمنهم من كتب في الورع، ومحاسبة النفس على الاقتداء في الأخذ والترك، كما فعل المحاسبي في كتاب الرعاية له، ومنهم من كتب في آداب الطريقة، وأذواق أهلها ومواجيدهم في الأحوال كما فعله "القشيري" في كتاب (الرسالة)، و"شهاب الدين السهروردي" في (عوارف المعارف). وجمع "أبو حامد الغزالي" بين الأمرين في الإحياء، فدوّن فيه أحكام الورع، والاقتداء ثم بيّن آداب القوم وسننهم، وشرح اصطلاحاتهم في عباراتهم، وصار علم التصوف في الملّة علما مدوّنا، بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط»[1]. وقد سبقه "ابن قيم الجوزية"[2]– رحمه الله– إلى ذلك، حين أكدّ رفعة هذا العلم قائلا «هذا العلم هو من أشرف علوم العباد، و ليس بعد علم التوحيد أشرف منه، وهو لا يناسب إلا النفوس الشريفة»[3]. ونال هذه المكانة بعدما حاول أن يحلّ محلّ الفلسفة، وعلم الكلام، والفقه وأصوله، لأن الفقه يختص بالعلم الظاهر، أما التصوف فيختص بالعلم الباطن، دون إغفال الجانب الظاهر من الشريعة[4]، فأصبحت له مكانة في الفكر الإسلامي، باعتباره علما قدّم قراءة أخرى للدين، فكان للمتصوفة تأويلاتهم الخاصة، جعلتهم يتميزون، وينفردون برؤى في الوجود، وفي العقيدة، وفي العبادة، وعلى هذا الأساس يمكن اعتباره علما شاملا للعلوم الأخرى.

ثانيا: تعريفات المفكرين والباحثين (المعاصرين):

نذكر من تعاريفهم ما يلي:

– **تعريف "التفتازاني"** الذي عدّ «التصوف فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس الإنسانية أخلاقيا، وتتحقق برياضات عملية معينة تؤدي إلى الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى،

[1]– ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، مج2، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: عبد الله محمد الدرويش، (دمشق: دار البلخي، ط1، 1425هـ/2004م)، ص ص226-227.

[2]– **ابن قيم الجوزية(391هـ–751هـ)**: أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي، المشهور باسم" ابن قيم الجوزية "أو" ابن القيم". فقيه ومحدث ومفسر وواحد من أبرز أئمة المذهب الحنبلي.كان ابن تيمية أحد أبرز شيوخه.واشتهر بمصنفاته في العقيدة والفقه والتفسير والتزكية. منها: مدارج السالكين، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، طريق الهجرتين وباب السعادتين. انظر: عبد العظيم شرف الدين، **ابن قيم الجوزية، عصره ومنهجه في الفقه والعقائد والتصوف**، (بيروت: دار الكتاب العربي، دط، 1996م).

[3]– أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية، **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، حقّقه: محمد أجمل الإصلاحي، (مكية المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط1، 1429هـ)، ص ص261-260.

[4]– محمد جلال شرف، **دراسات في التصوف الإسلامي**، ص9.

والعرفان بها ذوقا لا عقلا، وثمرتها السعادة الروحية، ويصعب التعبير عن حقائقها بألفاظ اللغة العادية لأنها وجدانية الطابع وذاتية»[1].

-**تعريف "أبو العلا عفيفي"**: يربط فيه بين التصوف والتجربة الدينية، وخاصيته العالمية، إذ ينطبق على سائر أنواع التصوف، فيقول: « التصوف من حيث هو سواء كان إسلاميا أو غير إسلامي- استبطان منظم للتجربة الدينية، ولنتائج هذه التجربة في نفس الرجل الذي يمارسها. فهو بهذا الوصف ظاهرة إنسانية ذات طابع روحي، لا تحدّه حدود مادية، زمانية أو مكانية. وليس وقفا على أمة بعينها، ولا على لغة، أو جنس من الأجناس البشرية»[2].

– أما "عباس محمود العقاد"[3]: فقد أفرد له في كتابه الفذّ (التفكير فريضة إسلامية) فصلا تحدّث فيه عنه، وركزّ في تعريفه على أهم ميزتين يرى أنهما تَسمان التصوف، وتميزانه عن غيره، وهما: الصفاء، والمحبة. فالصوفي من صفا قلبه لله[4]. لذلك يقول:« فالصوفية قد يخلعون الصوف، وقد يعيشون بين الناس، ولا ينقطعون للخدمة الدينية، وقد يكتبون في الحكمة الإلهية أو يكتبون في المعاملات والمكاسب، أو لا يشتغلون بالكتابة، ولكنهم إذا غابت عنهم صفة واحدة- هي صفاء القلب لله- لم يحسبوا من الصوفية، ولم يسلكوا أنفسهم في عداد أهل التصوف بسمة أخرى من سماتهم المشهورة»[5]. والميزة الثانية: الإيمان بالله على الحبّ لا على الطمع في الثواب، أو الخوف من العقاب، لأن الصلة بين الصوفي وربّه إنما هي صلة قائمة على المحبة، فإن «المحب يعطي من عنده فوق ما يؤمر به، ولا ينتظر الطلب ليستجيب إليه»[6]، وهذا هو الحبّ الإلهي[7].

[1]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م)، ص8.
[2]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص55.
[3]- **عباس محمود العقاد(1889-1964م)**: أحد أهم كتاب القرن العشرين في مصر. أضاف للمكتبة العربية أكثر من مئة كتاب في مختلف المجالات، منها: ساعات بين الكتب، ديوان وهج الظهيرة، ابن الرومي حياته من شعره، عبقرية المسيح، التفكير فريضة إسلامية. عمر رضا كحالة، **معجم المؤلفين**، ج2، ص37.
[4]- عباس محمود العقاد، **التفكير فريضة إسلامية**، ص109.
[5]- المرجع السابق، ص110.
[6]- المرجع السابق، ص110.
[7]- المرجع السابق، ص111.

وعليه: نضم صوتنا إلى صوت مؤرخي التصوف المقارن في القول باستحالة[1] وضع تعريف يتضمن كل مفردات التجربة الصوفية كتجربة وجدانية، وخبرة دينية[2]، وإن كان العقل اللّبيب لا يطمح إلى إيجاد تعريف موحّد، ودقيق للفلسفة لصعوبة الأمر، وهي في الأساس لا تعتمد إلا على العقل، لا يطمح بالضرورة إلى إيجاد تعريف دقيق للتصوف، وهو الذي يقوم عند أصحابه على أساس التجربة الباطنية التي يصعب التعبير عنها، وتعجز اللّغة العادية عن توصيلها، فهو شبيه بالمفاهيم النفسية الأخرى التي لا تسمح بطبيعتها بالتعريف وتستعصي عليه[3]. وأبرز ما يمكن استنتاجه من هذه التعريفات –التي تبدو متباعدة –أن التصوف تجربة فردية أساسا تقوم على إيجاد علاقة حيّة ومباشرة مع المطلق، وذلك بعد التخلص أكثر ما يمكن من الجسدانية(حاجات الجسد ورغباته) في مقابل تنمية الطاقة الروحية، وترويض النفس، وإعدادها للتدرج في المقامات، والأحوال، وهو ما يساعدها في الصعود إلى عالم الحضرة الإلهية[4]. وبتعبير آخر: التصوف عبارة عن رحلة روحانية أو سفر معراجي له بداية، ونهاية، ووسط؛ فالبداية هي التطهر والهروب من الدنيا الزائفة، والوسط هي الخلوة، والرياضة الروحية، والمجاهدة الصوفية، أما النهاية فهي اللقاء والوصال اللّدني، وتمتع بالصفاء النّوارني، والاحتماء بالحضرة الربانية.

---

[1]- عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن، في التصوف المقارن–ملاحظات منهجية**–مجلة إسلامية المعرفة، عدد36، سنة 2004/1425م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (الولايات المتحدة الأمريكية)، ص13

[2]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص34.

[3]- عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن**، ص13.

[4]- محمد الكحلاوي، **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية**(الحلاج وابن عربي نموذجا)،(بيروت: دار الطليعة، ط1، 2005م)، ص ص36-37.

المطلب الثاني: نشأة التصوف ومصادره:

الفرع الأول: نشأة التصوف:

يمكن أن نقسّم نشأة التصوف الإسلامي إلى مرحلتين مهمتين، برزتا من خلال الدراسة التاريخية المتتبعة لحركية هذه الظاهرة عبر التاريخ، وتمثلتا في مرحلتي الزهد، والتصوف بمعناه الحقيقي. وسنتطرق للمرحلتين بنوع من التفصيل فيما يلي:

أولا: مرحلة الزهد (المرحلة التمهيدية):

تمتد جذور التصوف الإسلامي إلى عصر النبوة[1]–فقد كان النبي ﷺ أوّل صوفي دخل الخلوة في غار حراء[2]– مع أن تسمية(صوفي)لم تُعرف حينها؛ لأن هؤلاء[الصوفية]كانوا في جملة الصحابة رضوان الله عليهم، وكان وصف الصحبة أشرف عندهم من كل وصف[3]، كانوا أسوة في الدين والزهد[4]. نشأ التصوف أول الأمر في صورة زهد[5] عُرف في أوساط الصحابة والتابعين، لكن لم« يَتَسَمّ أفاضلهم بعد رسول الله ﷺ في عصرهم بتسمية علم سوى محبة رسول اللهﷺ إذ لا فضيلة فوقها فقيل لهم (الصحابة)، ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة (التابعين)، ورأى في ذلك أسمى سمة، ثم قيل لمن بعدهم (أتباع التابعين)، وكلهم حرصوا على الاقتداء ببعضهم البعض، وكانوا جميعا يهتمون بعلوم الفقه، والحديث، والتفسير

---

[1]– عبد المحسن سلطان، **التصوف في مراحل تطوره**، (القاهرة: دار الآفاق العربية، د.ط، 1423هـ/2003م)، ص19.

[2]– لم يكن الأمر خاصا بالنبي محمدﷺ فقط، فوجود الأنبياء في حالة التجرد عن الدنيا، ومشاغلها أمر لابد منه لأنهم لو أغناهم الله لألهتهم الدنيا، وشغلوا بها عن السعادة الأبدية متفقين على استحسان الزهد فيها، والتباعد عنها، وحال الأنبياء السابقين أعظم شاهد على ذلك، ولنضرب الآن بعض الأمثلة على ما نحن بصدده: فقد كان سيدنا عيسى –عليه السلام– أزهد الناس في الدنيا، وكذلك كان موسى وإبراهيم عليهما السلام. كما اتخذ نوح عليه السلام بيتا من خُصّ(بيت من قصب). فقيل له: لو شئت اتخذته من طين. فقال: هذا كثير لمن يموت، وقد أوحى الله إلى داود عليه السلام أن قال: صم عن الدنيا واجعل فطرك الآخرة وفر من الناس كفرارك من الأسد. ولقد قال عيسى:(لا تجالسوا الموتى فتموت قلوبكم قيل: من الموتى: قال: المحبون للدنيا، الراغبون فيها). والأنبياء هم خير الخلق، وصفوة البشر...وإكرامهم بالنبوة إنما هو بمحض الفضل الإلهي، والحكمة الربانية، ولا يمكن لأحد من البشر مهما سما سلم الكمال أن ينال مرتبة النبوة عن طريق الرياضة النفسية، أو الجهد في الطاعة والعبادة، فإن النبوة لا تنال بالكسب ولا تحصل بالعزم والمثابرة على فعل الخير والطاعة، إنما هي هبة من الله واصطفاء واختيار لهم. الغزالي، **الأربعين في أصول الدين**، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: مكتبة الجندي، د.ط، د.ت)، ص213. والغزالي، **منهاج العابدين**، (القاهرة: مكتبة الجندي، د.ط، 1972م)، ص47. عبد الباري محمد داود، **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1417هـ/1997م)، ص118 وما بعدها.

[3]– مصطفى الشكعة، **إسلام بلا مذاهب**، ص507.

[4]– ابن خلدون، **المقدمة**، ص329.

[5]– علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج1، (مصر دار المعارف، ط4، 1966م)، ص53.

إلى جانب المعاني العميقة لآيات القرآن والسنة، فكانت حياتهم الروحية التي استمدوها من الإسلام»[1]. وكانت معالم الطريق الروحي عندهم رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة بالوقوف عند حدوده، مقدِّما الاهتمام بأفعال القلوب، مراقبا خفاياها، حريصا بذلك على النجاة. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين (الزهاد والعباد)»[2] من أمثال "الحسن البصري"[3]، "مالك بن دينار"[4]، و"رابعة العدوية"[5] التي مثلت تيار الزهد القائم على أساس حبّ الله، فكانت السباقة إلى جعل (الحب الإلهي) من أسس الصوفية[6].

وقد تميز الزهد في هذه المرحلة بأنه زهد ذو طابع عملي، ولم يُعْن أصحابه بوضع القواعد النظرية له، ومن وسائله العملية: العيش في هدوء وبساطة تامة، والتقليل من المأكل والمشرب، والإكثار من العبادات، والنوافل، والذكر، والخضوع المطلق لمشيئة الله، والتوكل عليه. وهو بهذا يهدف إلى غاية أخلاقية[7]. وقد مضى القرن الثاني للهجرة والتصوف لا يزيد عن كونه سلوكا فرديا يعبر عن الزهد في الدنيا، والجدّ في طلب الآخرة، وإصلاح الظاهر بأنواع العبادات الظاهرة، وتزكية الباطن بأنواع الأخلاق. ولم يتميز هؤلاء الملقبون بالوعاظ والزهاد عن جمهور الناس إلا بكثرة الأعمال الصالحة[8]. وما يمكن ملاحظته على هذا الزهد– كما يرى "التفتازاني"–أنه لا تتوفر فيه خصائص التصوف الخمسة؛ ما عدا خاصية الترقي

---

[1]– مصطفى حلمي، **ابن تيمية والتصوف**، (الإسكندرية: دار الدعوة، دط، 1982م)، ص93.

[2]– القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص21.

[3]– **الحسن البصري(642–728م)**: أشهر شخصية في الزهد الذي مثل روح القرن الأول. كان عالما وفقيها. مصطفى حلمي، **ابن تيمية والتصوف**، ص ص157-158.

[4]– عمر عبد الله كامل، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، ص57.

[5]–**رابعة العدوية(100هـ–180هـ)**: هي أمّ الخير رابعة بنت إسماعيل العدوية البصرية القيسية. ولدت في البصرة وكانت مولاة لآل عتيك. فجأة تحولت رابعة من الحياة العادية إلى حياة الزهد والعبادة حتى صارت إحدى الشخصيات المشهورة في التصوف الإسلامي. ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج1، ص227.

[6]– عبده الشمالي، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها**، ص445.

[7]– التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص ص90-91.

[8]– عمر عبد الله كامل، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، ص57.

الأخلاقي[1]، ولذلك فإنه من الأدق عدم إطلاق اسم الصوفية على زهاد المسلمين حتى أواخر القرن الثاني للهجرة[2].

ثانيا: مرحلة التصوف:

تطوّر الزهد وصار تصوفا[3] بمعناه الحقيقي بعد أن كان مجرد سلوك[4]، وأصبح في هذه المرحلة ظاهرة متميزة، امتزج فيها السلوك بالتفكير، وله أعلام اتجهوا إلى الحديث عن موضوعات لم تكن معروفة من قبل كالنفس، السلوك، الأخلاق، والمعرفة، وصار للصوفية كيان خاص داخل المجتمع الإسلامي، لهم أقوالهم واتجاهاتهم النظرية التي حدّدت معالم التصوف الأولى، ولهم لغة رمزية لا يشاركهم فيها سواهم[5]. كما رسموا طريقا إلى الله يترقى السالك فيه فيما يعرف ب(المقامات والأحوال). ومن أعلامه الإمام "الحارث بن أسد المحاسبي"[6] الذي عمل على وضع أسس وقواعد للتصوف، ثم خلفه تلميذه "الجنيد" الذي أعطى للتصوف بُعدا هاما في الساحة الفكرية آنذاك، واكتسب احترام وإجلال معظم المذاهب والفرق، لأن مذهبه كما يقول:« مقيّد بالكتاب والسنة»[7].

ومع القرنين الثالث والرابع للهجرة–اللذان يمثلان العصر الذهبي للتصوف الإسلامي[8]– بدأ التصوف ينتظم علما مكتملا[9] من ناحيتيه النظرية والعملية، وتجلّت فيه خصائص التصوف بوضوح، حتى يمكن أن نعدّ تصوف هذين القرنين تصوفا إسلاميا اكتملت فيه كلّ مقوماته[10]؛ حيث بدأ المتصوفة يتحدّثون

---

[1]- خصائص التصوف الخمسة؛ الأكثر مطابقة لمختلف أنواع التصوف، وهي: الترقي الأخلاقي، الفناء في الحقيقة المطلقة، العرفان الذوقي المباشر، الطمأنينة أو السعادة، الرمزية في التعبير. أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص ص6-8.

[2]- المرجع السابق، ص91.

[3]- ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي(من الفتح العربي حتى اليوم)**، ص370.

[4]- عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفية ومدارسها**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط2، 1999م)، ص22. ومحمد جلال شرف، **دراسات في التصوف الإسلامي(شخصيات ومذاهب)**، ص81.

[5]–التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص95.

[6]- **المحاسبي(170هـ- 243هـ)**: الحارث بن أسد بن عبد الله المحاسبي البصري كنيته أبو عبد الله، سمي المحاسبي لأنه كان يحاسب نفسه. أحد أعلام التصوف في القرن الثالث الهجري. من مؤلفاته: آداب النفوس، الرعاية لحقوق الله، رسالة المسترشدين. السلمي، **طبقات الصوفية**، ص58.

[7]- عمر عبد الله كامل، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، ص58

[8]- أبو العلا العفيفي، **التصوف، الثورة الروحية في الإسلام**، ص96.

[9]- عمر عبد الله كامل، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، ص30.

[10]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص ص95-96.

عما يرِد عليهم من خواطر، وما يجدونه من أذواق، عبّروا عنها بكلمات إما مألوفة أو غير مألوفة، «حتى أصبح التصوف في القرن الثالث مذهبا ذا قواعد واصطلاحات»[1]، فكان هذا القرن من أفضل عهود انتشاره[2]؛ لأن التصوف في هذه المرحلة استحال علما مستقلا، ومتميزا عن الفقه، وحتى علم الكلام كما يقول "ابن خلدون":« وصار علم الشريعة صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء، وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم(يقصد الصوفية) في القيام بهذه المجاهدة، ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجيد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي فيها من ذوق إلى ذوق، وشرح المصطلحات التي تدور بينهم في ذلك»[3]، وصار التصوف-في هذه المرحلة- أيضا طريقا للمعرفة الكشفية بعد أن كان مجرد طريق للعبادة[4]، وعلما مدوّنا كسائر العلوم الشرعية[5]، له تسميات مختلفة[6].

وقد كانت المحاكمة المأساوية التي ذهب ضحيتها متصوف محبّ لله، موحد له، مؤمن برسوله الخاتم لرسالات الأنبياء جميعا ألا وهو "الحسين بن منصور الحلاّج"[7] سببا في ظهور المؤلفات الصوفية التي تبيّن حقيقة علم التصوف، وتشرح طبيعة مبادئه من جهة كونها جوهرا للدين، أسّا لا يستقيم أمره إلا به، وبالتالي تنزيله-أي التصوف-منزلة المقصد الأساسي من العبادة، وأداء الشعائر. وستنتقل الكتابة الصوفية – بذلك -من بيان الزهد، وآداب تهذيب النفس، والسير بها في "طريق الله" إلى بيان شرعية علم التصوف، وتطابقه الكلي مع معاني القرآن، والحديث النبوي بما يجعل منه ترجمة روحية لأركان العبادة، تعطي الشعائر مدلولها الروحي، وتضفي عليها حرارة الإيمان، حتى لا تظل مجرد رسوم وحركات باهتة لا روح فيها. فالعابد

[1]- عمر عبد الله كامل، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1422ه/2001م)، ص57.

[2]- عبده الشمالي، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية**، ص445.

[3]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص329.

[4]- عمر عبد الله كامل، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، ص30.

[5]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص329.

[6]- السراج الطوسي، **اللمع**، ص22.

[7]- **الحلاج(858-922م)**: هو الحسين بن منصور الحلاج.كان جدّه مجوسيا، من أهل فارس وقدم إلى بغداد، خالط الصوفية، وصحب "الجنيد"، و"عمرو المكي"، و"أبا الحسن النوري"، اختلف الصوفية فيه، فأكثرهم نفى أن يكون منهم، وقبله من المتقدمين "أبو العباس بن عطاء البغدادي،" و"محمد بن خفيف الشيرازي"، وصحّحوا له حاله. أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد مدينة السلام**(وأخبار محدّثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها و وارديها)، ج8، حققه وضبط نصه وعلّق عليه: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1422ه/2001م)، ص688 وما بعدها. وابن خلكان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، **وفيات الأعيان**، مج2، حققه: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، دط، 1969م)، ص140 -145.

الصوفي يحصل بتجربته الروحية على مكاشفات، وحقائق تعطي عبادته معنى ما، وتجعله في ذاته دليلا حيّا على خالقه، في حين أن العابد بالرسوم يكتفي بالتقليد، ولا يقين له إلا بالتسليم، ولا تصديق له بخالقه وبالعالم الآخر إلا بحسب ما جاء به النقل[1]. فكان أوّل هذه التآليف، وأبرزها كتاب(اللمع) "لأبي نصر السراج الطوسي"؛ وهو بمثابة البيان التأسيسي لعلم التصوف من داخل النص القرآني، وباعتماد منظومة أحاديث الزهد والتقوى والعبادة. ففي نظر محققي هذا الأثر «رسم كتاب اللمع المبادئ الصوفية النقية، تلك المبادئ التي تعبر عن روح القرآن وجوهر السنة»[2]. ثم ظهر في الفترة ذاتها كتاب(التعرف لمذهب أهل التصوف)"لأبي بكر محمد الكلاباذي"، وتتمحور فصوله الأساسية حول النظر في مسائل العقيدة، والإيمان في ضوء رؤية صوفية ذوقية. كما ألّف أبو طالب المكي(قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد) يشتمل على فصول فيها أوراد وأذكار، وأدعية، ومقامات للصوفية، كما ضمّنه حديثا عن العلم وحقيقته. وستمهد هذه التآليف لظهور كتابين بارزين أثّرا شديد التأثير في مسار التصوف هما(الرسالة القشيرية) "للقشيري"، و(كشف المحجوب) "للهجويري". جمع هذان المؤلفان بين التأسيس لعلم التصوف، والتوكيد على أخلاقيته عبر نقد المظاهر المنحرفة التي تنسب خطأ إلى التصوف. وانتشر الاتجاه الصوفي المعتدل انتشارا واضحا مع القرن الخامس للهجرة؛ حيث بذلت محاولات جادة لإرجاع التصوف إلى حظيرة الكتاب والسنة[3]. وقد لعب كل من "القشيري" و"أبي حامد الغزالي"[4] دورا أساسيا في ذلك، ليكتب بذلك الانتصار للتصوف السني، فينتشر على نطاق واسع في العالم الإسلامي:

-أما "القشيري": فيعد شخصية هامة من شخصيات التصوف الإسلامي في القرن الخامس. ويلاحظ المتأمل في الرسالة القشيرية وضوح اتجاهه في تصحيح التصوف على أساس عقيدة أهل السنة، بعد ما اعتراه من انحراف عن مساره من ناحية العقيدة أو من ناحية الأخلاق والسلوك[5]. فيقول:«اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة (الصوفية) بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم

---

[1]-محمد الكحلاوي، **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية(الحلاج وابن عربي نموذجا)**، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2005م)، ص50.

[2]- السراج الطوسي، **اللّمع في التصوف**، ص10.

[3]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص145.

[4]- ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ص375.

[5]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص 148.

عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولا تعطيل...وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ولائح[هكذا] الشواهد»[1].

-أما الإمام الغزالي فقد شهد التصوفُ على يديه تطورا ملحوظا حين انقلب من مدرسة المتكلمين إلى المدرسة الصوفية، وتخلى عن شرف التدريس لينقطع عن الدنيا، ويعيش عيشة صوفية، ويكتب مؤلفه الشهير(إحياء علوم الدين)[2]، دعا إلى ضرورة العودة إلى قواعد الإسلام كما كانت في عهد الصحابة، فتكون إطارا أساسيا لتصوف قائم على حبّ الله، والطهارة الأخلاقية. لهذا السبب لم تلق أفكاره قبولا لدى الكثير من العلماء والمتكلمين[3]. ورغم ذلك فقد عُدّ أهم مؤسسي التصوف الإسلامي السني[4]. وقد اكتملت له كل خصائص التصوف الخمسة المذكورة آنفا[5].

وامتزج التصوف بالفلسفة خلال مسيرته، فجاءت نظريات الصوفية بين بين، لا هي تصوف خالص، ولا هي فلسفة خالصة. ومن ممثلي هذا الاتجاه "أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي" المعروف ب "السهروردي المقتول"[6] صاحب (حكمة الإشراق)[7]، و"محي الدين بن عربي"[8]؛ وهو في الأصل أندلسي ارتحل إلى المشرق[9]، وسلطان العاشقين الشاعر الصوفي المصري "عمر بن الفارض"، ومن نحا نحوهم في التصوف، استفادوا من عديد المصادر الأجنبية كالفلسفة اليونانية، ومع ذلك فقد قدّم لنا هؤلاء خلاصة أفكارهم نثرا، أو في شكل قصائد مطوّلة يعتبر بعضها أجمل ما قيل في الأدب العربي[10]، ونظريات عميقة في

[1]- القشيري، **الرسالة في علم التصوف، الرسالة في علم التصوف**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، ص2.

[2]- ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي**، ص375.

[3]- المرجع السابق، ص376.

[4]- عبد المحسن سلطان، **التصوف الإسلامي في مراحل تطوّره**، ص107.

[5]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص183.

[6]-**السهروردي(550هـ-587هـ)**: أبو الفتوح يحي بن حبش بن أميرك، ولد "بسهرورد"، وقُتل بأمر من "صلاح الدين الأيوبي" في حلب. عرف بالمقتول تمييزا له عن صوفيين آخرين هما "أبو النجيب السهروردي" المتوفي سنة563هـ، و"أبو حفص شهاب الدين السهروردي" البغدادي المتوفي سنة 632هـ. من مصنفاته: (التلويحات)، (هياكل النور)، (المقاومات)، (المطارحات). أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مج2، ص ص340- 348.

[7]- المرجع السابق، ص19.

[8]- سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج1، ص30 وما بعدها.

[9]- مصطفى الشكعة، **إسلام بلا مذاهب**، ص496.

[10]-جورج شحاتة قنواتي، **الفلسفة وعلم الكلام والتصوف**، ج2، تر: حسين مؤنس وإحسان العمد، (الكويت: عالم المعرفة، ط3، 1998م)، ص ص74-75.

النفس، والأخلاق، والمعرفة، والوجود لها قيمتها من الناحية الفلسفية، والصوفية كما كان لها أثرها على من تلاهم من الصوفية[1].

وبعد أفول نجم الحضارة الإسلامية، كان للتصوف نصيب من هذا الجمود؛ حيث امتزج بأفكار تقديس الأشخاص، والبحث الحثيث عن الكرامات، وخوارق العادات، والتمسح بالأضرحة، ما أدّى إلى ضمور العلم عن مظانه، فلم يظهر على مسرح التاريخ مشاهير في التعاليم الصوفية إلى منتصف القرن الخامس عشر في غربي الشمال الإفريقي، في محاولات لبعث الحركة الصوفية، كي تحظى بمكانة بين علوم التدريس الديني[2].

مما سبق نخلُص إلى أن التصوف خضع -كغيره من المصطلحات- لعملية تطور مفاهيمي تاريخي متواصلة، تبعا لتأثره بعوامل مختلفة، أبعدته عن معناه الأول، لتكسبه معان جديدة؛ فبعد أن كان لا يتجاوز معناه مغالاة في الزهد، صار موقفا فرديا من البيئة الروحية، والدينية عامة، ثم اكتسب صفة موقف خاص في المعرفة والوجود، وعليه تدرّج مفهوم هذا المصطلح عبر مراحل تطور التصوف، وصار أخيرا علما مستقلا عن العلوم الإسلامية الأخرى، من فقه، وعلم كلام، حتى عدّ من أشرف العلوم لشرف موضوعه، وهو (الله)، وأصبح علما ذا طابع روحي، يبحث في أسرار لغة القرآن، ودلالاته الروحية، باتجاه بناء فهم ذوقي روحي لتعاليم الدين الإسلامي، والحقائق الواردة في القرآن[3]، وانتظم علما له أعلامه، ومنهجه، ووسائله، وحتى مصطلحاته، وهكذا حتى اكتسب في العصر الحديث معان جديدة[4]، وصار يرتكز على ثلاثة مكونات أساسية هي: الكتابة الصوفية، والممارسة الروحية، الاصطلاح الصوفي. والملاحظ أن التصوف خلال مسيرته تجاذبه اتجاهان بارزان[5] هما:

الاتجاه الأول: وهو اتجاه معتدل مثّله صوفية معتدلون في آرائهم، ربطوا تصوفهم بما جاء في الكتاب والسنة، ووزنوه بميزان الشريعة، حتى أن بعضهم كان من علماء الشريعة[6]. يقول صاحب (اللمع): «أما أهل التصوف فقد اتفقوا مع الفقهاء وأصحاب الحديث في معتقداتهم، وقبلوا علومهم، ولم يخالفوهم

[1]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م)، ص19.

[2]- ألفرد بل، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي(من الفتح العربي حتى اليوم)**، ص377.

[3]- المرجع السابق، ص103.

[4]- غلاب محمد، **التصوف المقارن**، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، دط، دت)، ص10.

[5]- عمر عبد الله كامل، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، ص30.

[6]- المرجع السابق، ص57.

في معانيهم ورسومهم، وشاركوهم بالقبول والموافقة في جميع علومهم. ومن لم يبلغ من الصوفية مراتب الفقهاء وأصحاب الحديث في الدراية والفهم، ولم يحط بما أحاطوا به علما، فإنهم راجعون إليهم في الوقت الذي يشكل عليهم حكم من الأحكام الشرعية أو حدّ من حدود الدين، فإذا اجتمعوا فهم في جملتهم فيما اجتمعوا عليه، فإذا اختلفوا فاستحباب الصوفية في مذهبهم الأخذ بالأحسن، والأولى والأتمّ احتياطاً للدين، وتعظيماً لما أمر الله به عباده، واجتناباً لما نهاهم الله عنه...ثم إنهم بعد ذلك ارتقوا إلى درجات عالية، وتعلقوا بأحوال شريفة، ومنازل رفيعة من أنواع العبادات، وحقائق الطاعات، والأخلاق الجميلة»[1].

ويغلب على هذا الاتجاه الطابع الأخلاقي، ومن ممثلي هذا الاتجاه "سهل بن عبد الله التستري"[2]، و"ذو النون المصري"[3]، و"سري السقطي"[4]، و"أبو يزيد البسطامي"[5]، و"معروف الكرخي"، وغيرهم.

الاتجاه الثاني: مثّله صوفية استسلموا لأحوال الفناء، ونطقوا بعبارات غريبة عرفت بالشطحات، وكانت لهم تصوراتهم الخاصة لعلاقة الإنسان بالله، والتي تؤخذ في ظاهرها على القول بالاتحاد والحلول[6].

---

[1]- السراج الطوسي، **اللّمع في التصوف**، تقديم: عبد الحليم محمود، (مصر: دار الكتاب الحديثة، دط، 1985م)، ص28.

[2]- **سهل التستري(818-896م)**: هو أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس التستري، من أعلام التصوف السني. له كتاب "في تفسير القرآن" وكتاب "رقائق المحبين". السلمي، **طبقات الصوفية**، ص 114 وما بعدها.

[3]- **ذو النون المصري(796-859م)**: فهو أول من تكلم في مصر في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية. ومن الأوائل الذين تحدّثوا في المعرفة الصوفية.نظرا لمحاولته التعبير عن تجربته الكشفية بأفكار مرتبة في نسق نظري واضح تعدّه الدراسات الحديثة من الممهدين لظهور التصوف الفلسفي الإسلامي. قاسم غني، **تاريخ التصوف الإسلامي**، ج1، ص80.

[4]- **سري السقطي(762-867م)**: هو أبو الحسن بن المغلس السقطي، خال "الجنيد" وأستاذه، صحب "معروفا الكرخي" وتتلمذ على يديه. السلمي، **طبقات الصوفية**، ص48 وما بعدها.

[5]- **أبو يزيد البسطامي (804-874م)**: ساهم في بناء تصوف إسلامي قوامه العلم والعمل. وهدفه بلوغ أقصى درجات اليقين والكمال.لم يترك تصانيف في التصوف وكل ما خلّفه مقولات وعبارات تحمل حكما ومواعظ وشطحات صوفية. السلمي، **المقدمة في التصوف وحقيقته**، ص68.

[6]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص18.

الفرع الثاني: العوامل المؤثرة في نشأة التصوف وتطور:

اختلفت مواقف الباحثين حول عوامل نشأة التصوف وتطوره: هل كانت أمرا طبيعيا بسبب مؤثرات من داخل جسم الأمة؟ أو بمؤثر خارجي أجنبي؟ ومالَ كل فريق إلى أحد المؤثرين، إلا أن الدراسة الجادة تستدعي بحث المسألة، وهذا ما سنتطرق إليه:

أولا: العوامل الخارجية:

اهتم رهط من كبار المستشرقين منذ بدايات القرن التاسع عشر الميلادي بدراسة مصادر التصوف ضمن ما اصطلحوا عليه ب(المؤثرات الأجنبية) في نشأة التصوف الإسلامي وتطوره، وكانت دوافعهم إلى تلمس المؤثرات المزعومة عديدة. ويمكن أن نميّز بين تيارين:

- **تيار اتهامي**: متحامل حمل مشعله كثير من المستشرقين، نجد لديهم مظاهر سوء النية كما فعل المستشرق اليهودي "جولدسيهر"(*Goldziher. Y*)[1]، وغيره ممن رموا المسلمين بالتخلف، والعقلية البدوية التي لا يمكن أن تنتج أي علم مهما كان بسيطا. فظهرت مدارس[2] مختلفة في الغرب عملت على إخضاع الفكر الصوفي الإسلامي للبحث العلمي، لكنها-في واقع الأمر-قدّمت بحوثا تنم عن الذاتية واللاموضوعية. لكن هذه الادعاءات لم تسلم من النقد، حيث أثبت علماء أجلاء أنها بدعة استشراقية، وقد غدت أوهى من أن تصمد لمناقشة علمية.

- **تيار منصف:** مثّله مستشرقون أيضا اتسموا بالموضوعية، والتزموا جانب الأمانة العلمية، فتراجعوا عن آرائهم حول مصادر التصوف الإسلامي الأجنبية، بعد أن تبيّنوا الأمر بالدراسة العلمية، ومن خلال الوقوف على نصوص لم تكن معلومة لهم من قبل كما فعل" نيكلسون"[3]، و"مرغليوث"،

---

[1]- **جولدسيهر (1850-1921م)**: من المستشرقين المعتدلين. تضلع في اللغة العربية بعد رحلاته إلى سوريا وفلسطين وبالأخص مصر. اشتهر بتحقيقه في تاريخ الإسلام، وفرقهم، وحركاتهم. انتخب عضوا في مجمع العلوم المجري. من آثاره: اليهود بالإنجليزية، وآداب الجدل عند الشيعة، والأساطير عند اليهود. العقيقي، نجيب، **المستشرقون**، ج2، ص 908 وما بعدها.

[2]- عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفية ومدارسها**، ص26.

[3]- **نيكلسون (1868-1945م)**: هو مستشرق إنجليزي تخصص في التصوف و الأدب الفارسي، ويعتبر من أفضل مترجمي أشعار "جلال الدين الرومي". له مقالات كثيرة في دائرة معارف الدين والأخلاق و دائرة معارف الإسلام. نجيب عقيقي، **المستشرقون**، ج1، ص ص 525-527.

و"مكدونالد"*Macdonald.D.B*[1]، و"ماسينيون" فيما يعرف بالنقد الذاتي، فأصبح القول بإسلامية التصوف في مصدره حقيقة علمية لا يجادل فيها إلا مكابر[2]. والآن سوف نتناول أهم هذه المؤثرات الخارجية، ونؤجل الحديث عن الأثر اليهودي والمسيحي، لأهميتهما، إلى حين:

1- الأثر الهندي:

مال بعض المستشرقين إلى الاعتقاد بوجود تأثيرات هندوسية، وكان "فون كريمر" أول القائلين بهذا الرأي، ثم تبعه "ماكس هورتن"(*Max Horten*)[3]، و"جولدسيهر". لكن هذه الدراسات لم توسع دائرة البحث بخصوص التأثير الهندي مقارنة بتأكيدها تأثر التصوف الإسلامي بالثقافة الفارسية أو الفلسفة اليونانية. فعلى سبيل المثال هذا "كريمر" يؤكّد الأصل الهندي لمقولة الحلاج المشهورة(أنا الحق). أما "هورتن" فأراد إيجاد تشابه بين تلك المقولة وبين (أنا براهما) في الكتب البوذية. وهذا "جوزيف فون هامّر"(*Joseph Von Hammer*)[4] يؤكد في دراسة له نشرت عام 1818م أن ثمة علاقة بين المتصوفة والحكماء الهنود. أما "جولدسيهر" فيقول:« وقد أثرت العقائد الهندية في الآراء الصوفية الإسلامية فاكتسبت بفضل هذا التأثير قوة وعمقا ونفاذا فقد فكرة الاتحاد أو وحدة الوجود تخطت الصورة التي انتحلتها الصوفية من الأفلاطونية الحديثة، غير أن نظرية الصوفيين في الفناء هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي الهندية(النرفانا) إذ لم تكن تتّفق معها تماما»[5].

ويرد "محمد مصطفى حلمي" على هذا الادعاء بما يلي«إذا كان ثمة تشابه بين التصوف الإسلامي في أية صورة من صوره الأولى، وبين بعض التعليم البراهمية والبوذية، فليس معنى هذا أن الصوفية أخذوا عن هذه أو تلك، وتأثروا بها فيما عكفوا عليه من زهد وعبادة، ورياضة ومجاهدة، وما عمدوا إليه من

---

[1]- **مكدونالد دنكان بلاك (1863-1943م)**: مستشرق تعلم اللغات السامية في جامعة هارفرد، ثم أسس فيها مدرسة كينيدي للبعثات، وأشرف على القسم الإسلامي، كما أنشأ بمساعدة زويمر مجلة عالم الإسلام، من آثاره: علم الكلام في الإسلام، التصوف الإسلامي والمسيحي، تاريخ الدراسات الفقهية في الإسلام. العقيقي، نجيب، **المستشرقون**، ج3، ص101وما بعدها.

[2]- عبده الشمالي، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها**، ص444.

[3]- **ماكس هورتن(1874-1945م)**: مستشرق ألماني. اهتم بالفلسفة الإسلامية وعلم الكلام، وأصدر عددا كبيرا من الدراسات والترجمات. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط3، 1993م)، ص540 وما بعدها.

[4]- **جوزيف فون هامّر(1774-1856م)**: مستشرق نمساوي. ترجم تائية (ابن الفارض) إلى الألمانية، ونشر نصها العربي. قام بمحاولة أولى لكتابة تاريخ الأدب العربي (التاريخ الأدبي للعرب من بدايته إلى نهاية القرن الثاني عشر للهجرة).

[5]- الكحلاوي محمد، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص139.

تأسيس علم ذوقي روحي موضوعه الحقيقة العلمية، وغايته المعرفة اليقينية والسعادة الحقيقية، وإنما معناه أن تلك العناصر الهندية من نظرية، وعملية قد شاعت بين الصوفية بعد أن تحنّث نبيّهم، وزهد أصحابه، وتقشّفوا، بل وبعد أن ظهر زهادهم وعبّادهم، واستحال هذا كله إلى علم لسلوك طريق الله، يعرف باسم (علم التصوف)، ظن فريق من الباحثين أن بعض المذاهب والأذواق الصوفية مستمد من مصدر هندي، والواقع أن هذه المذاهب والأذواق قد نسجت لأول مرّة من خيوط إسلامية بحتة، غير أن بعضها قد اصطبغ بصبغة هندية، في حين أن بعضها الآخر اصطبغ بصبغة فارسية، أو نصرانية، أو يونانية»[1].

2- الأثر الفارسي:

ساد أيضا الرأي القائل بأن التصوف هو تطور للفكر الفارسي في الإسلام. وكان أوّل من قال به المستشرق البروتستانتي تولوك(*F.D.R.Tholuk*)[2]، وتبعه كل من فون كريمر، ودوزي(*R.B.Dozy*)[3]، ولم يبتعد "ترمنغهام"(*Trimingham.J.S*)[4] كثيرا عن رأيهم حين اعتبر أن التصوف الإسلامي قد اعتراه نوع من التطور في البلاد الإيرانية لارتباطه بحياة الدراويش المتجوّلين. لكن ما لا يمكن تجاهله أن الفتوحات الإسلامية كان لها كبير الفضل في انتشار الإسلام ليصل إلى أقاليم كثيرة منها بلاد فارس، ومنها (خراسان)، حيث استطاع هذا الدين أن يتوغل في قلوب أهلها، فتفجرت ينابيع الحكمة منهم، وظهر هذا الاتجاه الصوفي في البيئة الخراسانية، ومن الطبيعي أن يتلوّن بلونها، ويتشرّب من مختلف المذاهب والعقائد التي نشأت فيها، ومنه انتشرت في بلاد فارس خلال تاريخها القديم والإسلامي[5].

وخلاصة القول أن العلاقة التي ربطت المسلمين بالفرس منذ وطأت أقدام الفاتحين (إيران) ترتّب عنها امتزاج الأفكار والعقائد، وبالتالي قد ساهما في دعم الحركة الروحية الإسلامية التي وجدت بذورها في

---

[1]- محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، دط، 2011م)، ص48.

[2]-**ف**.أ. **تولوك**: لم أعثر له على ترجمة.

[3]-**دوزي(1820-1993م)**: مستشرق هولندي، اشتهر بأبحاثه في تاريخ العرب في إسبانيا وبمعجمه (تكملة المعاجم العربية). عبد الرحمن بدوي، **موسوعة المستشرقين**، ص ص259-263.

[4]- **سبنسر ترمنغهام**: من آثاره: الإسلام والحبشة. العقيقي نجيب، **المستشرقون**، ج 2، ص537.

[5]- للتوسع انظر: الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص100وما بعدها.

الجزيرة العربية. لكن القول بالتأثير الفارسي المطلق قول يجانب الصواب، لذا من الأولى أن نبحث عن تأثيرات متصوفة العرب في نظرائهم من غير العرب[1].

3- الأثر اليوناني:

استأثر الرأي القائل إن التصوف الإسلامي تأثر بالفلسفة اليونانية عامة-وبالأفلاطونية المحدثة خاصة -بتأييد كبير لدى المستشرقين أمثال: "جولدسيهر"، "نيكلسون"، "هاملتون جب"[2]، "آسين بلاثيوس"[3]، وباعتراف بعض الباحثين المسلمين[4].

فقد أثّرت الفلسفة اليونانية-والأفلاطونية المحدثة خصوصا- على التصوف الإسلامي كما يزعم هؤلاء، لكن لا يمكن التسليم بهذا القول على إطلاقه؛ فالصوفية الأوائل لم يُقبلوا على هذه الفلسفة إلا في وقت متأخر، حين عمدوا إلى مزج أذواقهم القلبية بنظراتهم العقلية[5]، وكان ذلك في السنة الألف للميلاد كما يرى "نيكلسون" عندما بدأ التصوف يمتص الفلسفة اليونانية، ويتشرّبها، ويؤكد أن الدلائل التي توفرت تدل على أن أصولها قد تأثرت بالزهد المسيحي، والتصوف اليوناني[6]. واستدلّ في تأكيده على هذا التأثر بحديثه عن شخصية صوفية مؤثرة في التصوف الإسلامي ألا وهو "ذو النون المصري"، الذي عدّه من مشاهير الصوفية الذين تأثروا بآراء الأفلاطونية المحدثة. وهذا دليله الجازم على أن الأفلاطونية المحدثة قد بسطت على الإسلام صبغة من العنصر الصوفي[7]. أما "بلاثيوس" فيعتبر "ابن عربي" أكثر المتصوفة تأثرا بمذهب الأفلاطونية العميق المتغلغل في كل مذهبه، وبخاصة في تصوفه[8]. لكنّه تراجع عن موقفه هذا في مقال كتبه عام 1921م بعنوان (التصوف) صرّح فيه قائلا:«وقد عولجت مسألة نشأة التصوف في الإسلام إلى الآن

---

[1]- محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، دط، 2011م)، ص52.

[2]- **هاملتون جب (1895-1971م)**: هو هامِلْتون ألكسندر روسكن جب. مستشرق بريطاني.كان عقيدا في الجيش. من آثاره: "السيد بلهافن"، قصة جندي أصبح من رجال السياسة في عدن، ومن مقالاته: (حفل في محمية عدن)، و (حضر موت). العقيقي، نجيب، **المستشرقون**، ج3، ص533.

[3]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص27.

[4]- محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، ص65.

[5]- جودة، ناجي حسين، **التصوف عند فلاسفة الغرب (ابن خلدون أنموذجا)**، (بيروت: دار هادي للطباعة والنشر، دط، 2006م) ص29.

[6]- محمد الكحلاوي، **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية**، ص ص 40-41.

[7]- نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص ص24-25.

[8]- آسين بلاثيوس، **ابن عربي حياته ومذهبه**، تر: عبد الرحمن بدوي، (دب: مكتبة الأنجلو مصرية، دط، 1965م)، ص260.

معالجة خاطئة، فذهب كثير من أوائل الباحثين إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة التي استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب، والتي تآلفت منها الإمبراطورية الإسلامية يمكن تفسير نشأتها تفسيرا علميا دقيقا بإرجاعها إلى أصل واحد "كالفيدانتا" الهندية أو الأفلاطونية الحديثة»[1]، ليؤكد في الأخير أن التصوف ذو بنية عربية إسلامية، لكن مع الوقت التصقت به عناصر أجنبية كان لها أثرها الذي لا يُمحى بمرور الزمن. في حين يرى "سبنسر ترمنجهام" «أن الصوفية كانت تطورا طبيعيا بداخل الإسلام تدين بالقليل لمصادر غير إسلامية»[2]، وركّز هذه المصادر أساسا في الصوفية المسيحية، فهو يرى أن التصوف الإسلامي قد استقبل إشعاعات من الحياة الصوفية الزاهدة، والفكر الكهنوتي الناسك للمسيحية الشرقية، فكانت الحصيلة هي الصوفية الإسلامية. فهو يعتبرها بحق العقيدة الداخلية الباطنية ليس للتصوف فقط، بل للدين الإسلامي بأكمله[3].

ثانيا: المؤثرات الداخلية:

تفيد دراسة الظروف التي نشأ فيها التصوف الإسلامي بأنه كان ضرورة منطقية، ونبتة طبيعية ضربت جذورها في الحياة الإسلامية، واستمدت وجودها من مصادره، فأصبحت حقيقة في عداد المسلمات التي ينبغي أن يقف الدارس أمامها طويلا. لذا لابد أن يقرأ التصوف الإسلامي، وينظر إلى نشأته في ضوء الظروف التاريخية التي أنتجت هذا اللون من الفكر الإسلامي[4]، الذي كان انبثاقه أمرا حتميا نتيجة ظروف، وملابسات تاريخية وفكرية؛ مثل الرفاهية المفرطة بعد اتساع الفتوحات الإسلامية، والالتقاء بحضارات مختلفة، وحيث الانغماس في الشهوات تكون الحاجة ماسة إلى سلوك يحقق التوازن، وهذا ما أكده "ابن خلدون" بقوله: «عندما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم التصوف»[5]. أما على الصعيد السياسي والاجتماعي فقد كانت التحوّلات، والهزّات التي رجّت بنية الكيان الاجتماعي كثيرة، ومتعاقبة تترجمها ثورات مستمرة، وانتفاضات تظهر من

[1]- نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة: أبو العلا عفيفي،(القاهرة: مطبعة التأليف والترجمة والنشر، د.ط، 1969م)، ص (ع).

[2]- سبنسر، ترمنجهام، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ص22.

[3]- المرجع السابق، ص24.

[4]- عمر عبد الله كامل، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، ص143.

[5]- ابن خلدون، **المقدمة**، مج2، ص**225**.

حين إلى آخر. كما بدأت ملامح التفاوت الاجتماعي تظهر، إذ تشكّلت نواة طبقة أرستقراطية تجمع إلى جانب سلطان الجاه السياسي سعة الممتلكات، وضخامة الثروة المالية، في حين اتسع نطاق الفئات الفقيرة والمهمّشة اجتماعيا، وتحددت ملامحها وفق معايير سلم اجتماعي تعكسه مصطلحات مثل: الرعاع، الدهماء، العامة، السوقة[1].

ومن الأمور التي أسهمت في رواج التصوف، وانتشار طرقه، واحترام أهله من قِبل الحكام، والعامة على السواء ما ألّم بالعالم الإسلامي، وخاصة في القرن السادس للهجرة حين ضعف مركز الخلافة في بغداد، وخضع الخليفة لسيطرة الأمراء، والحكام الطغاة، ما خلق جوّا من الفوضى، والسلب والنهب، انهارت بسببه الأخلاق، وانشغل أغلب علماء الدين والفقهاء بالشؤون المادية، وتولى أغلبهم مناصب القضاء والتدريس، وأمور الأوقاف والحسبة، ونظر الناس إليهم كمناصرين للحكام، فضعف اعتقادهم فيهم. في هذا الوقت اتّجه أغلب المتصوفة للإعراض عن أمور الدنيا، واجتناب المعاصي، فضلا عن وقوفهم في وجه بعض الأمراء، والحكام، والسلاطين مذكرين إياهم بالعدل بالرعية، والرفق بالضعفاء مما أكسبهم مكانة كبيرة لدى العامة من الناس. ويضاف إلى تلك الأسباب: العصبية المذهبية، وما نتج عنها من حروب، ومجادلات بين الفرق المختلفة، إلى جانب الحروب الصليبية التي بدأت في القرن الحادي عشر، فكانت النتيجة أن ازدادت الصوفية قوّة، وتوسع نطاق انتشارها معتدلة كانت، أو متطرفة[2]. كما أدّى ذلك إلى ميل المفكرين والعلماء إلى الأخذ بمبادئ الحب، والسلام، ووحدة المذاهب المتناحرة، وهي الآراء التي دعا إليها المتصوفة.

لقد كان التصوف أيضا استكمالا لجوانب غابت في علم الفقهاء[3]، ذلك أن هؤلاء اكتفوا بظاهر العلم والعمل على الجوارح، دون أن يتغلغلوا إلى الباطن، حيث بواعث الأعمال، وخطرات القلوب. الأمر الذي دفع بالصوفية إلى فهم العبادات وأحكامها فهما يثري حياة الفرد المسلم الروحية[4]. وجاء كموقف مناهض لعلم الكلام؛ لأن المتكلمين في نظر الصوفية« قد صرفوا الكلم عن مواضعه بأهوائهم، وأساؤوا التأويل

---

[1]- محمد الكحلاوي، **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية(الحلاج وابن عربي نموذجا)**،(بيروت: دار الطليعة، ط1، 2005م)، ص ص44-45.

[2]- عبده الشمالي، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية**، ص446.

[3]- **علم الفقه**: هو معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة، والإباحة، وهي متلقاة من الكتاب والسنّة. ابن خلدون، **المقدمة**، مج2، ص185. ومحمد جلال شرف، **دراسات في التصوف الإسلامي**، ص16 وما بعدها.

[4]- عمر عبد الله كامل، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، ص144.

فضَلّوا، وتأوّلوا التنزيه على غير وجهه»[1]، فجاء التصوف ردّ فعل على هذا المسلك الذي رفضوه مذهبا كما أنكروه منهجا، وقدّموا البديل نموذجا يُري أن الإيمان الحق يزداد بالممارسة لا بالجدل[2].

أما أهم تلك المؤثرات على الإطلاق فقد كان (القرآن الكريم)، وسنة النبي محمد ﷺ؛ فمُهمَّةُ التصوف تزكية الأنفس من الدنس، وتطهير الأنفاس من الأرجاس، وتوصيل الإنسان إلى نيل مرضاة الرحمن. وخلاصته اتباع شرع الله، وتسليم الأمور كلها لله، والالتجاء في كل الشؤون إليه، مع الرضا بالمقدّر، من غير إهمال في واجب، ولا اقتراب محظور. وهو بهذا يستمد أصوله، ومبادئه من المصدرين الزكيين، شأنه شأن باقي العلوم الشرعية، يقول "عبد الغني قاسم": «وفكرة الزهد في الدنيا وردت في القرآن الكريم، والسنة النبوية، وليس غريبا أن تأخذ به الصوفية كقاعدة أساسية له»[3]، ثم أقوال الصحابة وأحوالهم، على أنهم ما كانوا ليخرجوا عن نطاق الكتاب والسنة، وبذا يكون المصدران الأساسيان للتصوف حقيقة هما الكتاب والسنة[4].

1. القرآن الكريم:

يزخر القرآن الكريم بالآيات التي تحثّ على العبادة[5]، ومكارم الأخلاق كالزهد، والصبر، والتوكل، والرضا، والمحبة واليقين، والورع والتقوى، ولم يؤثم الحياة الدنيا أو ينهى عن المشاركة فيها، ولكنّه نهى عن الركون إليها ورفعها فوق مكانتها، كما جاء في محكم تنزيله: **﴿ ٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا لَعِبٞ وَلَهۡوٞ وَزِينَةٞ وَتَفَاخُرُۢ بَيۡنَكُمۡ وَتَكَاثُرٞ فِي ٱلۡأَمۡوَٰلِ وَٱلۡأَوۡلَٰدِۖ كَمَثَلِ غَيۡثٍ أَعۡجَبَ ٱلۡكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصۡفَرّٗا ثُمَّ يَكُونُ حُطَٰمٗاۖ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٞ شَدِيدٞ وَمَغۡفِرَةٞ مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٞۚ وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلۡغُرُورِ ٢٠﴾ [سورة الحديد: 20]**، وقوله تعالى:**﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ حَرۡثَ ٱلۡأٓخِرَةِ نَزِدۡ لَهُۥ فِي حَرۡثِهِۦۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرۡثَ ٱلدُّنۡيَا نُؤۡتِهِۦ مِنۡهَا وَمَا لَهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ ٢٠﴾ [سورة الشورى: 20]**. وعظّم من شأن الآخرة،

---

[1]- ابن خلدون، **المقدمة**، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: عبد الله محمد الدرويش، (دمشق: دار البلخي، ط1، 1425هـ/2004م).

ص226.

[2]- المرجع السابق، ص226.

[3]- عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفية ومدارسها**، ص35.

[4]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص 38.

[5]-محمد نبيل غانم، **العبادات في الإسلام**، (الزرقاء: المكتبة المنار، دط، 1973م)، ص16-17. و**العبادة في الإسلام**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط24، 1406/1995م)، ص53.

ودعا إلى العبادة والتبل، وقيام الليل، والصوم ونحو ذلك مما هو من صميم الزهد[1]، كما جاء في محكم تنزيله:

﴿ وَٱذۡكُرِ ٱسۡمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلۡ إِلَيۡهِ تَبۡتِيلٗا ۝٨﴾ **[سورة المزمل:8]**، وقال أيضا مشيرا إلى صفات الورع والتقوى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ وَٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡقَٰنِتِينَ وَٱلۡقَٰنِتَٰتِ وَٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلصَّٰدِقَٰتِ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَٱلصَّٰبِرَٰتِ وَٱلۡخَٰشِعِينَ وَٱلۡخَٰشِعَٰتِ وَٱلۡمُتَصَدِّقِينَ وَٱلۡمُتَصَدِّقَٰتِ وَٱلصَّٰٓئِمِينَ وَٱلصَّٰٓئِمَٰتِ وَٱلۡحَٰفِظِينَ فُرُوجَهُمۡ وَٱلۡحَٰفِظَٰتِ وَٱلذَّٰكِرِينَ ٱللَّهَ كَثِيرٗا وَٱلذَّٰكِرَٰتِ أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمٗا ۝٣٥﴾ **[سورة الأحزاب: 35]**. زد على ذلك فقد صور القرآن الجنة والنار، وشدّد على النار بصورة دفعت بكثير من المسلمين إلى التفاني في العبادة طلبا للنجاة، وقد بلغ وصف القرآن النار، وما أعدّ فيها من صنوف العذاب حدّ إثارة الفزع في قلوب المؤمنين، لذا يرى "أبو العلا عفيفي" أن ذلك «كان العامل الأكبر عند أجيال الزهاد الأولين في دخولهم طريق الزهد وهجر الدنيا»[2]. وفي القرآن وصف الجنة ونعيمها، ملاذها الروحية والبدينة التي على رأسها لذّة النظر إلى وجه الله الكريم كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٞ ۝٢٣ ﴾**[سورة القيامة: 22-23]**.

2.السنة النبوية:

وجدت الصوفية في حياة وسيرة وأحاديث الرسولﷺ مرشدا لها.كما اتّخذتها أساسا لحركتها وطريقها. فالتصوف الخالص روح السنة، وهي طريقة الاستقامة. ويسع التصوف بهذا المعنى جميع قواعد الحق عقيدة، وسلوكا[3]. وإذا تأملنا حياة النبي ﷺ قبل البعثة، أو بعدها لوجدناها تنطوي على معاني الزهد والتقشف، والانقطاع للتأمل، فحياته قبل بعثته كانت مليئة بأحداث لها جوانب روحية عميقة أثّرت كل التأثير على تهيئة نفسه، وروحه، وقلبه حتى يستقبل الوحي، وكانت حياته في غار حراء بما فيها من تحنّث، وقلة في المأكل والمشرب، وتأمل في الكون، صورة أولى للحياة التي سيحياها فيما بعد الصوفية، والتي أخضعوا أنفسهم فيها لضروب من الرياضات والمجاهدات، كالعزلة، والخلوة، والزهد، والتأمل والتفكر في ملكوت الله[4]. أما حياتهﷺ بعد بعثته فكانت بداية عهد جديد في حياته، وحياة الأمة العربية والإنسانية جمعاء، حياة حافلة بالحب، والحكمة والزهد[5]، وحثّ النبيﷺ على مجاهدة النفس بترك ملذات الحياة، وغض الطرف

[1]-أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص63.

[2]- المرجع السابق، ص64.

[3]- محمود أبو الفيض، **معالم الطريق إلى الله**، (القاهرة: دار النهضة، دط، دت)، ص88-91.

[4]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص43.

[5]- عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفية ومدارسها**، ص38.

عما يجري في الدنيا من متع، وتكالب على الأموال وجري وراء سحب الأمل، وإنما السعي إلى حياة أفضل أعدت للمؤمنين الصابرين[1]، ومن أحاديثهﷺ ما يروى عن الحسن، قال: قالوا: يا رسول الله، من خيرُنا؟ قال(أزهدكم في الدنيا وأرغبكم في الآخرة)[2]، وغيرها من الأحاديث[3].

هي فعلا حياة انطوت بحق على أسمى معاني الصبر، والمجاهدة، وأرقى مبادئ الأخلاق، وأقوى دعائم الإيمان، واليقين، هي حياة تمثل بالفعل صورة الحياة الروحية الأولى المشرقة التي كان يحياها الزهاد، والعباد، والصوفية فيما بعد. حياة تتّسم بالأذواق، والمواجيد، والمقامات والأحوال، والكشف، وهي وقف على الصوفية دون غيرهم، وهي سبيلهم إلى كشف الحقيقة وطريقهم إلى الله، وسبيلهم الوحيد لمعرفته؛ معرفة إلهامية تأتي القلب مباشرة، وهي معرفة لدنية، حصلت من عند الله من غير واسطة، معرفة اختص بها الصوفية مصداقا لقوله تعالى: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾ ﴾ **[سورة الكهف:65]**. أما أخلاقه فقد بلغ فيها درجة الكمال بتزكية من ربه في قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾ **[سورة القلم:4]**. فلا شك أنه القدوة، والمثل الأعلى للمسلمين عامة، والصوفية على الأخص لقوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُواْ ٱللَّهَ وَٱلْيَوْمَ ٱلْأٓخِرَ وَذَكَرَ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾ ﴾ **[سورة الأحزاب: 21]**. يقول "محمد جلال شرف": « ولا يخفى علينا أن أخلاق الرسول هي أساس كل طريق صوفي، وكل حياة روحية في الإسلام تسير على هدى من الكتاب والسنة»[4].

ولعلّ أسمى ما ينشده الصوفية في طريقهم إلى الله هو الشهود، أي رؤية الله رؤية قلبية. وفي حياة الرسولﷺ حادثة من أروع ما سجله التاريخ الديني، وليلة من أشرف ليالي الدعوة المحمدية، ألا وهي (ليلة الإسراء والمعراج)، ولأن الصوفية اهتموا بمسألة الرؤية والمشاهدة عن طريق القلب أو العين، فإنهم جعلوا من هذه الحادثة أساسا لما يتحدّث عنه الصوفية من كشوفات وفتوحات ومشاهدات[5].

---

[1]- عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفية ومدارسها**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط2، 1999م)، ص51.

[2]-أخرجه البيهقي في (شعب الإيمان) عن الحسن البصري مرسلا، رقم:10042. ورواه بن أبي الدنيا في (ذم الدنيا) رقم:114 بنفس الإسناد. وضعفه الألبان في (ضعيف الجامع الصغير وزياداته)، رقم: 2913. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، **الجامع لشعب الإيمان**، ج13، تحقيق وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ/2003م)، ص115. وابن أبي الدنيا، عبد الله محمد عبيد البغدادي أبو بكر، **ذم الدنيا**، (دب: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1414هـ/1993م). والألباني، محمد ناصر الدين، **ضعيف الجامع الصغير وزياداته**، (دب: المكتب الإسلامي، طبعة منقحة ومزيدة، دت)، ص428. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، ج1، (بيروت: دار الفكر للنشر والتوزيع، ط1، 1401هـ/1981م)، ص633.

[3]- للتوسع انظر: ابن المبارك، عبد الله المروزي، **الزهد والرقائق**، تح: أحمد فريد، (الرياض: دار المعراج الدولية، ط1، 1415هـ/1995م)، ص22 وما بعدها.

[4]- محمد جلال شرف، **دراسات في التصوف الإسلامي**، ص 38.

[5]- المرجع السابق، ص 41.

وعليه: فهذه الشواهد كلها تدل على أن تصوف الصوفية المتمسكين بالكتاب والسنّة، وما ينطوي عليه من النزعات الزهدية والمعاني الأخلاقية كالمقامات والأحوال، وما يترتب عليها من ثمرات روحية قد وجد مادته الأولى في القرآن الكريم، وفي حياة النبيﷺ، وأخلاقه، وأقواله.

ثالثا: الرأي الراجح في مسألة المؤثرات الأجنبية:

أخفقت نظريات المستشرقين في تفسير نشأة التصوف وتطوره، لأن كل واحدة منها تحاول أن ترد هذه الحركة الكبيرة المعقدة إلى أصل واحد، وتنظر إليها من جانب خاص دون الجوانب الأخرى، مع أنها حركة سايرت في نشأتها وتطورها نشأة التاريخ الإسلامي، وتطوره في بيئاته المختلفة وشعوبه المتعددة، وثقافاته الكثيرة. في كل واحدة من هذه النظريات شيء من الحق، ولكن لم تعبر أي منها عن الحقيقة كاملة. لقد مرّ التصوف بأداور مختلفة، لكلّ دور خصائصه، فظهر التصوف السني، وظهرت شخصيات تشربت من ثقافات مختلفة، ودخل التصوف-مع القرن السادس للهجرة-دورا فلسفيا وصل إلى ذروته في تصوف أصحاب وحدة الوجود، الذين استفادوا من نظريات التصوف القديم، وأضافوا إليها ما لم يخطر ببال القدماء[1].

كان من الطبيعي إذن أن تتعدّد العوامل والمصادر-الإسلامية وغير الإسلامية- المساعدة على نشأة هذه الألوان المختلفة من التصوف، وأن تصب في مجرى التصوف العام أثناء سيره في تاريخه الطويل روافد من الفكر تصل إليه كلما شق طريقه في بلد من بلاد الدولة الإسلامية المترامية الأطراف، وكان من الطبيعي أيضا أن يعالج الباحثون التصوف على أساس أنه نتاج إسلامي أولا، وعلى أنه متأثر بمؤثرات خارجة عن الإسلام ثانيا، لكنهم حادوا عن جادة الصواب[2] في كثير من الأحيان.

لا يخفى على عاقل أصالة الأفكار والنظريات الصوفية في الإسلام، والتي تطورت نتيجة التحوّلات الداخلية التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية، وهذا ما ذهب إلى تأكيده المستشرق "ماسينيون" حيث تراجع عن موقفه، ورأى أن هذا الاتجاه الروحي هو من دفع إلى بحث أسرار لغة القرآن، ودلالاته الروحية، باتجاه بناء فهم ذوقي روحي للتعاليم، والحقائق الواردة في القرآن[3]. بل هناك من رأى في تلك المؤثرات الخارجية جوانب إيجابية لا يمكن نكرانها كما بيّن "أبو العلا عفيفي"؛ إذ لم يؤوَل الإسلام -داخل الجزيرة العربية- تأويلا فلسفيا، ولا صوفيا إلا بعد أن أصبح الكتابَ المقدس للفرس، والمصريين، والعراقيين، وغيرهم من أهل

---

[1]- أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص56.

[2]- المرجع السابق، ص56.

[3]- المرجع السابق، ص103.

الحضارات والديانات القديمة، فقرأوا فيه من معاني التصوف، والفلسفة، وارتفعوا بهذه التأويلات والتفسيرات إلى مستوى البحوث النظرية العالمية في كثير من الأحيان، ليؤكد في الأخير أن القول بالاتصال بين الإسلام والثقافات غير الإسلامية شيء، ونتائج هذا الاتصال شيء آخر[1]، وهذا تأكيد كلامه:«مما لا شك فيه أن الفلسفة الإسلامية والتصوف الإسلامي قد تأثرا بعوامل خارجية، وتيارات فكرية وصلت إلى بيئات المسلمين من ثقافات غير إسلامية متعددة، ولكن تفاصيل المذاهب الفلسفية الإسلامية، والنظريات الصوفية الإسلامية من عمل المسلمين أنفسهم، والنتائج التي رتّبوها على المذاهب التي استعاروها تختلف في جوهرها عن النتائج التي رتّبها عليها أصحاب تلك المذاهب، والنظريات أنفسهم»[2]. وهذا ما ذهب إليه أيضا مؤرخ فلسفة التصوف "علي سامي النشار"؛ إذ يرجع فكرة المؤثرات الأجنبية–على إطلاقها–إلى عدم اقتدار أصحابها "على فهم النص العربي". وحقيقة الأمر في نظره أنهم (أي المتصوفة) «نبعوا من القرآن وصدروا عن الروح المحمدي، فإذا رأوا في نصوص الأمم السابقة ما يؤيد النص القرآني أو الحديث المحمدي، قبلوه ووضعوه مؤيدا لفكرتهم الإسلامية. والدين في النظرية الإسلامية واحد، والأنبياء تتابعوا، يؤيد الواحد منهم الآخر، فلا ضرر ولا ضرار إذا أيّد أثر يهودي أو مسيحي فكرة الزهد الإسلامية والمنبثقة عن النبي محمدﷺ وصحابته، أو فكرة الحب الإسلامية التي يعلنها ويقررها أولا القرآن والسنّة»[3]. فمن الخطأ إذن أن نعتقد أن التصوف في جملته يعود إلى مصدر واحد، لا يمكن أن ننكر تسرّب عناصر أجنبية إليه، خاصة في العصور المتأخرة[4]، لكن الأكيد أن البذرة الأولى كانت القرآن الكريم، وسيرة النبي الكريم، والزهاد الأوائل، الذين تأثروا بحياة النبيﷺ، لا بالفلسفات، ولا بالديانات الأخرى.

---

[1]– أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص57.

[2]– المرجع السابق، ص56.

[3]– علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج3، ص16.

[4]– غريب محمد علي، **في التصوف الإسلامي**، ص42.

المطلب الثالث: أنواع التصوف الإسلامي ومكانته في الفكر الإسلامي:

الفرع الأول: أنواع التصوف الإسلامي:

نعتت الدراسات المتنوعة التصوف نعوتًا مختلفة، مثل "التصوف السني"، "التصوف الطرقي"، "التصوف الفلسفي"، ولئن تفاوت الدارسون في الأخذ بمثل هذه التصنيفات ما بين مبالغ، ومقتصد. ولكن الغالب أنهم اعتمدوا تقسيما ثنائيا: أحدهما سنّي معتدل يتزعّمه "الغزالي" ومن تبعه في توجهه، وآخر فلسفي محلّ نظر، يحمل لواءه كلّ من ينتسب إلى هذا النوع من أمثال "ابن عربي"، و"الحلاج" وغيرهما، حتّى صار ذلك من المسلّمات التي لاقت قبولا، وصارت من راسخ المنطلقات التي تبنى عليها البحوث، وكأنّها من البديهيات التي لا تحتاج إلى نقد، ومراجعة، أو تعديل، وتنقيح على الأقلّ. وفي الأساس لم نجد أنفسنا إلا ملزمين بالتقسيم الثلاثي كالتالي:

أولا: التصوف السني[1]:

يطلق عليه تسميات كثيرة أخرى كالتصوف التعبدي، أو التصوف العملي[2]، أو التصوف الديني[3]، أو التصوف النقي[4]، أو التصوف الشرعي، وهناك من يؤثر تسميته (التصوف الإسلامي) مقابل التصوف العقلي أو الفلسفي[5]. ويقوم هذا التصوف على مصدري الكتاب والسنّة، وقد ثبتت دعائمه بمجيء "أبي حامد الغزالي"[6]. ومن أعلامه نذكر "معروف الكرخي"، وهو من الأوائل الذين ارتقوا بمظاهر التعبد والنسك من درجة الزهد إلى التصوف العملي الممزوج بالنظر[7]. وعدّه "الكلاباذي" ضمن قائمة رجال الصوفية الأوائل الذين نطقوا بعلوم الصوفية، وعبّروا عن مواجيدهم، ونشروا مقالاتهم، ووصفوا أحوالهم قولا وفعلا بعد الصحابة[8]، لم يترك "الكرخي"–كغيره من أعلام طبقة متصوفة الإسلام الأوائل– كتبا بقدر ما كوّن رجالا

---

[1]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م)، ص (د).

[2]- مجدي محمد إبراهيم، **التجربة الصوفية**، ص682.

[3]- إبراهيم محمد تركي، **فلسفة الموت عند الصوفية**، (مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2003م)، ص19.

[4]- عمر عبد الله كامل، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، ص51.

[5]- عبد المحسن سلطان، **التصوف الإسلامي في مراحل نشأته**، ص104.

[6]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص (د).

[7]-محمد جلال شرف، **دراسات في التصوف الإسلامي**، ص81.

[8]- الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص ص27-28.

واصلوا بناء التصوف، وطوّروه علما وممارسة، كما ترك حكما وأقوالا أسّست للتصوف بشقيه العملي والنظري، حيث شكلت مرجعا لا غنى عنه لمن بعده من المتصوفة أنفسهم، أو لدارسي التصوف.

أما الشخصية الثانية فهو "أبو يزيد البسطامي"، ساهم أكثر في بناء تصوف إسلامي قوامه العلم والعمل. وهدفه بلوغ أقصى درجات اليقين والكمال.لم يترك تصانيف في التصوف، وكل ما خلّفه مقولات وعبارات تحمل حكما ومواعظ. تناول أتباعه أفكاره، وممارساته الصوفية في شكل أقوال فيها وصف لأحواله ومقاماته العرفانية. وفيها مواعظ أخلاقية تهذب النفس، وتروضها على التعفف، والتحلي بالأخلاق الإلهية[1].

والشخصية الثالثة هي "أبو القاسم الجنيد" الفارسي الأصل الذي تتلمذ على يد المحاسبي، اشتهر باعتداله[2]. ساهم في تعزيز الصوفية، ونشرها منظمة، ومستندة إلى تعليل فلسفي مؤداه أن المادة شر، والدنيا غرارة، ومن شاء أن يدرك السعادة الحق وجب أن يتحرر من ربقة المادة، فيسمو إلى ربه ويتصل به، ويعرفه. وقد قبّح مذهب الحلول، وبشر بالفناء في الله. أما "أبو حامد الغزالي" فقد أفردنا له المبحث الموالي للحديث عن تصوفه.

ثانيا: التصوف الفلسفي:

ويعرف أيضا بالتصوف النظري، أو العقلي[3]. وهو التصوف« الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا استمدوه من مصادر متعددة »[4]. ويعرف أيضا بأنه الطريقة النظرية التي تستخدم النظر، والتأمل الفلسفي[5]. يؤرخ له "ماسينيون" بالقرن الرابع الهجري[6]، وهناك من يؤرخ له بالقرنين السادس والسابع للهجرة[7]، يسعى أصحابه من خلاله إلى اتخاذ مواقف في فهم الكون محاولين إيجاد تفسير له، وتحديد صلته بخالقه، وصلة الإنسان بالله[8]، قدّم رواده من خلاله نظريات في الوجود قائمة على دعائم من الذوق، ومصطبغة بصبغة فلسفية واضحة.

---

[1]- السلمي، **المقدمة في التصوف وحقيقته**، تحقيق: يوسف زيدان، (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1987م)، ص68.

[2]- عبده الشمالي، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها**، ص446.

[3]- المرجع السابق، ص104

[4]- المرجع السابق، ص 187.

[5]- عبد المحسن سلطان، **التصوف الإسلامي في مراحل نشأته**، ص11.

[6]- المرجع السابق، ص682.

[7]- عمر عبد الله كامل، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، ص31.

[8]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص 9.

ظهر هذا التصوف في صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن التصوف السنّي. وهي صورة لا يمكن تفسيرها بأنها نتيجة تطور عوامل روحية من صميم الإسلام نفسه كما يرى الشرقاوي[1]، إذ تأثر فيه أصحابه بعناصر أجنبية عن الإسلام، كالفلسفة اليونانية، والفارسية، والمسيحية، لكن هذه المؤثرات لا تنفي أصالته كما يقول "التفتازاني" لأن « صوفيته تمثلوا هذه الثقافات، وحافظوا في نفس الوقت على استقلاليتهم في مذاهبهم باعتبارهم مسلمين، وهذا يفسر الملاءمة بين المذاهب الأجنبية عنهم والإسلام، وهي جهود واضحة في مصنفاتهم، كما يفسر لنا أيضا وجود تلك المصطلحات الفلسفية الأجنبية في مصنفاتهم، والتي غيروا كثيرا في معانيها الأصلية بما يتلاءم ومذاهبهم الصوفية الإسلامية»[2]. لكن الأكيد أن هؤلاء خلطوا مسائل علم الكلام والفلسفة بعلمهم الذوقي وفنّهم الروحي، ويرجع هذا الامتزاج إلى ما شاع في ذلك الحين من مذاهب المتكلمين والفلاسفة في الصانع، وصدور الموجودات عنه، وما إلى ذلك من عوالم الأرواح وشؤون الآخرة، فكان طبيعيا أن يتطور موضوع التصوف، وأن يتفرع عن هذا الموضوع من المسائل، ويدور حوله من المذاهب ما يلائم طبيعة العناصر التي أثبتت فيه، واختلطت به. فأخذ الصوفية يتكلّمون في هذه المسائل الكلامية والفلسفية، ولكن على منهجهم الذوقي، كما فعل "السهروردي" في حكمته الإشراقية، و"ابن عربي" في وحدته الوجودية...[3].

وثمة طابع عام يطبع هذا التصوف، وهو أنه تصوف غامض، ذو لغة اصطلاحية خاصة، يحتاج لفهم مسائله جهدا معتبرا، فلا يمكن اعتباره فلسفة لأنه قائم على الذوق، كما لا يمكن اعتباره تصوفا خالصا لأنه يختلف عنه في أنه معبر عنه بلغة فلسفية، ويتّجه إلى وضع مذاهب في الوجود، فهو بين بين كما يقول "التفتازاني"[4]. إلا أنه يشترك مع التصوف السني في جزء من الجانب العملي المتمثل في مرحلة الزهد، والتقشف، والابتعاد عن الانغماس في الرغبات المادية الجسمية، لتقوية العقل، وتخليص النفس مما يشوبها من رغبات مادية، لكي تطهر، ويمكنها بذلك الصعود إلى عالم المثل الأعلى، فتحصل على أرقى أنواع المعرفة[5].

---

[1]– محمد عبد الله الشرقاوي، **الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي**، (القاهرة: مطبعة المدينة، دط، دت)، ص6.

[2]– التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص 187.

[3]– محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، ص162.

[4]– المرجع السابق، ص 187.

[5]– عبد المحسن سلطان، **التصوف الإسلامي في مراحل تطوّره**، ص104.

ومن هنا يبدو أن الهدف الوحيد من هذا النوع من التصوف هو: الحصول على المعرفة من منبعها في العالم العلوي الإلهي؛ أي إن الهدف الأساسي ليس العبادة في حدّ ذاتها، ذلك لأنه في الأصل تصوف نظري، وليس عملي، ووسائله الأولى هي التفكير، والتأمل العقلي، وليس ذكر الله، أو العبادات من صلاة و قيام...إلخ[1]، الأمر الذي جعل متفلسفة صوفية الإسلام من جهة عرضة لهجوم الفقهاء لما أعلنوه من القول بوحدة الوجود، ووحدة الأديان، وهي في نظرهم مخالفة للعقيدة الإسلامية[2]، ومن جهة ثانية لقوا اهتماما متزايدا من المستشرقين، الذين عدو تصوفهم الممثل الحقيقي للتصوف الإسلامي. وقد أجمل "ابن خلدون" خصائصه فيما يلي:

1.الخصائص العامة[3]: وتصدق على نوعي التصوف(السني، والفلسفي) على السواء، وهي إجمالا:

– أنه تصوف يعمد فيه أصحابه كغيرهم من الصوفية إلى اصطناع المجاهدات النفسية من أجل الترقي الخلقي، وهذا عين السعادة.

– أنه تصوف يجعل الكشف منهجا للمعرفة بالحقائق.

– أصحابه تحققوا بالفناء.

–كما أنهم أغمضوا في تعبيرهم عن الحقائق، فهم رمزيون.

2.الخصائص الخاصة [4]: تنطبق على هذا النوع من التصوف دون غيره، وهي:

– أنهم أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود بسطوها في كتبهم أو أشعارهم، ولا يمكن أن توصف عباراتهم فيها بأنها من قبيل الشطح.

– أنهم أسرفوا في الرمزية إسرافا إلى حدّ بدا معه كلامهم غير مفهوم للغير.

– اعتدادهم الشديد بأنفسهم، وعلومهم، وإن لم يلازمهم كلهم، فقد لزم بعضهم.

من أعلامه الذين لقوا اهتماما واضحا من علماء الغرب، وبالأخص من المستشرقين، لسبب واحد هو موافقتهم في دعواهم للاتحاد، والحلول، ووحدة الوجود لما أسس عليه التصوف المسيحي. وهذا ما صرّح

---

[1]– سلطان، عبد المحسن، **التصوف في مراحل تطوره**، (القاهرة: دار الآفاق العربية، د.ط، 1423هـ/2003م)، ص105.

[2]– التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص 9.

[3]– ابن خلدون، **المقدمة**، ص331.

[4]– المرجع السابق، ص331.

به "ماهر فايز"؛ وهو باحث مسيحي متخصص في التصوف، يعتقد أن لا مجال للنهوض بحوار يجمع ممثلي التصوف الإسلامي المعتدل والتصوف المسيحي، لكن باب الإمكان مفتوح مع التصوف الفلسفي الذي مثله أعلام نذكر منهم:

أ- "السهروردي" المقتول وحكمة الإشراق:

يعتبر من أوائل متفلسفة الصوفية في الإسلام.كان متعمقا في الفلسفة، خلّف جملة من المصنفات والرسائل لكن أهمها والأقرب في تصوير منهجه كتاب (حكمة الإشراق) الذي تضمن آراءه في التصوف الإشراقي، وعرف بأسلوبه الرمزي شديد الخفاء، كما عرفت حكمته بالحكمة الإشراقية، المؤسسة على الذوق.

ب-محي الدين بن العربي[1]:

ولد "ابن عربي" المشهور بالشيخ الأكبر، والكبريت الأحمر من عظماء مفكري الإسلام في" مرسية" بالأندلس . برزت النزعة الروحية لديه في سن مبكرة. وعرف بالزهد والتقوى. تأثر به رهط من العلماء المسلمين، والمستشرقين وعلى رأسهم "آسين بلاثيوس"، كما تأثر به جميع الصوفية الذين جاءوا بعده. ألّف خمسمائة مصنف في التصوف، ذكر منها "بروكلمان" في كتابه(تاريخ الأدب العربي) أكثر من المائتين، أشهرها (الفتوحات المكية)، وهو عبارة عن موسوعة ضخمة في التصوف، و(فصوص الحكم)، و(ترجمان الأشواق)، وهو ديوان شعري في الحب الإلهي. والملاحظ على أسلوبه فيها غلبة طابع الرمزية الشديدة الخفاء[2]، يترجم له "أبو العلا عفيفي" قائلا:« فابن عربي فيلسوف من غير شك، من حيث أن له مذهبا في طبيعة الوجود كسائر الفلاسفة، ولكنه فيلسوف صوفي اصطنع أساليب الصوفية، ورموزهم للتعبير عن فلسفته. وهذا سبب من أسباب التعقيد الذي نلمسه في كل سطر من أسطر كتبه-لا سيما كتاب الفصوص-»[3].

اشتهر بثلاث نظريات هي: القول بوحدة الوجود، ونظرية الإنسان الكامل، ونظرية وحدة الأديان. وهذه النظريات الثلاث كلها مغمورة بالحبّ الإلهي؛ إذ الحبّ عنده أصل العبادة، وسرّها، وجوهرها، وما من

---

[1]- للتوسع انظر: ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، تحقيق: أبو العلا عفيفي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1989م)، ص5 وما بعدها. وسعاد الحكيم، **ابن عربي ومولد لغة جديدة**، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1411هـ/1991م)، ص 8 وما بعدها.

[2]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص201.

[3]- ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، ص11.

معبود إلا وهو محبوب، والمعبود والمحبوب عين واحدة، وإن اختلفت عليها الأوصاف، والحبّ سببه الجمال، والجمال هو الله، والله جميل فيحب نفسه، ومن أحبّ الجمال لم يحب سوى الله، ولئن كان عرضة للنقد اللاذع جراء مقولاته، وآرائه هذه، فاتّهم بالقول بالحلول. وعلى الرغم من آرائه تلك إلا أن له كبير الأثر على من جاء بعده من الصوفية، بل وكانت له مدرسة في التصوف أطلق عليها (الطريقة الأكبرية المندثرة[1].

ج- الحسين بن منصور الحلاج:

يؤرخ عادة لظهور تجربة " الحلاّج" في التصوف الإسلامي بطبيعة الإطار السياسي الاجتماعي الذي مهدّ لها من ناحية أولى، وبطبيعة المسار الجديد للفكر الصوفي في القرن الثالث للهجرة من ناحية ثانية، حيث بلغت فكرة الحب الإلهي ذروتها، وارتقت الحياة الروحية، ورياضة النفس، والتأمل إلى مراق عالية، ترجمتها المعارف الذوقية التي جاءت على هيئة شطحات قال بها بعض المتصوفة، وكتمها آخرون، مفضلين أن تظل تلك الحقائق، والمكاشفات التي أدركوها علما ذوقيا مقتصرا على (خاصة الخاصة)[2].

كما كانت السمة البارزة بالنسبة للإطار الاجتماعي السياسي الثقافي الذي احتضن تجربة الحلاج ظهور الفرق الكلامية المختلفة التي سعت إلى بسط سلطانها الفكري على المجتمع. أما على الصعيد الثقافي الفكري، فعصر "الحلاج" هو عصر ازدهار حركة الترجمة، وتأسيس علوم العقل والحكمة في البيئة الثقافية العربية الإسلامية، وهو عصر ازدهار التأليف في مختلف الفنون، والعلوم، وهو ما ترجمته كثرة التيارات الدينية الفكرية[3]، والفلسفية التي بلغ بها الاختلاف حدّ الافتراق إلى مذاهب وتشكيلات فكرية دينية تكفّر بعضها بعضا، وتدّعي كل منها النطق بالحقيقة. وآخذ أغلبهم "الحلاج" على جهره بالحقائق، وإفشائه أسرار الكشف الإلهي، من ناحية، وعلى انخراطه في مشاغل السياسة، وسعيه لإقامة نظام دولة يكون أساسها العدالة الإلهية، وتنمحي فيها الفوارق المذهبية والعقدية باسم المحبة الإلهية، وعقيدة التوحيد الكبرى من ناحية أخرى.

يمكن اعتبار تجربة "الحلاج" من هذا المنطلق، استثناء متفردا في مسار تاريخ التصوف الإسلامي؛ حيث أراد أن يضيف إلى هاجس تعميق شعور الإيمان الديني، وإرساء روحانية العقيدة بُعدا آخر

---

[1]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م)، ص ص203-204.

[2]- محمد الكحلاوي، **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية**، ص44.

[3]- المرجع السابق، ص ص44-45.

بدا له ضروريا، وهو بعد الإصلاح الاجتماعي، والنقد الفكري العميق للمقالات المذهبية والعقدية المتعارضة في فهم الدين وتأويله. وقد صدر في ذلك عن مبادئ الفلسفة الصوفية، وأصول الحكمة الإشراقية، وهو ما سبّب له سخط الفقهاء، واعتراضهم على أفكاره، ورفضهم كل ما صدر عنه، معتبرين ذلك مخالفا للعقيدة، ومفسدا للدين فكفّروه، فكان بمثابة المدخل إلى الإفتاء بقتله[1]. وأعتقد أن قتله كان خطأ جسيما اقترف في حق الرجل، وليس أدل من تلك الكلمات التي نطق به، وهو ينتظر تنفيذ الحكم، فهل يكذب الرجل، وبينه وبين لقاء ربّه لحظات، فأنا أجزم بصدقه، وتشهد تلك الكلمات المؤلمة الخالدة على صدق إيمانه :«إلهي أصبحت في دار الرغائب أنظر إلى العجائب، إلهي إنك تتودّد إلى من يؤذيك، فكيف لا تتودّد إلى من يؤذى فيك»[2]، ويقول :«ظهري حمى ودمي حرام، وما يحلّ لكم أن تتأولوا عليّ ما يبيحه، واعتقادي الإسلام، ومذهبي السنّة...فالله الله في دمي»، يقول البغدادي:« ولم يزل يردد هذا القول والقوم يكتبون خطوطهم إلى أن استكملوا ما احتاجوا إليه، ونهضوا عن المجلس»[3]، رحمك الله، وجعلك من الشهداء.

ثالثا: التصوف الطرقي:

وهو التصوف الذي نظّم أصحابه سلوكهم العملي في شكل طرق منذ القرنين السادس والسابع للهجرة، وهو في حقيقته امتداد لتصوف "الغزالي"[4]. ويختلف هذا النوع عن مثيليه التصوف التعبدي، والفلسفي على السواء؛ فأما وجه الاختلاف عن الأول أنك لا تجد إصرارا على الزهد كما هو الشأن عند السلف الصالح، وما نظّر له الغزالي، كما يختلف عن الثاني، فلا ترى فيه اهتماما بالفلسفة الصوفية[5].

ويذهب مؤلِّف موسوعة الصوفية "عبد المنعم الحفني"، وغيره إلى أنّ "عبد القادر الجيلاني"[6] - صاحب الطريقة القادرية المعروفة باعتدالها- هو أوَّل مَن نادى بالطّرق الصوفية وأسَّسها[1] في بغداد، وقد

---

[1] محمد الكحلاوي، **الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية(الحلاج وابن عربي نموذجا)**،(بيروت: دار الطليعة، ط1، 2005م)، ص48.

[2]- البغدادي، **تاريخ بغداد**، ص710.

[3]- المرجع السابق، ص718.

[4]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص(ه).

[5]- ترمنجهام، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ص61.

[6]- **عبد القادر الجيلاني (470-561ه)**: هو أبو محمد عبد القادر بن موسى بن عبد الله، الملقب بالشيخ "بوعلام الجيلاني"، إمام صوفي، ولد في جيلان العراق. التقى بالغزالي وتأثر به حتى أنه ألّف كتابه(الغُنية لطالبي طريق الحق) على منوال كتاب (إحياء علوم الدين). كان عالما متبصرا يتكلم في ثلاثة عشر علماً من علوم اللغة والشريعة، حيث كان الطلاب يقرأون عليه في مدرسته دروسا من التفسير والحديث

عظم شأنها في الشرق الإسلامي كله، وما يزال لها حتى اليوم نحو عشرين فرعا[2]، وتَلَتها الطريقة المولوية المنسوبة إلى الشاعر الفارسي "جلال الدين الرومي"[3]. وظهرت بعد ذلك الشّاذلية، لمؤسسها "أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي"[4]، وانتشرت في مصر واليمن، ومراكش، وغرب الجزائر. وظهر كذلك "أحمد البدوي"[5]، و"إبراهيم الدسوقي"[6]، هذا الأخير الذي تنسب إليه الطريقة الدسوقية. ولم تزل الطرق تتّسع، وتكثر حتى بلغت أوجّها في القرنين السادس والسابع للهجرة؛ حيث يعدد "الهجويري" سنة 1147م ما يقارب اثني عشرة مدرسة صوفية[7]. وانتشرت الطرق الصوفية منذ ذلك الحين انتشارا لم يسبق له نظير حتى أن الطريقة الواحدة لتنشق منها طرق تتّفق في كثير من مضامينها، وتختلف في بعض طقوسها، وأدعيتها. ومع مرور الوقت تعددت الطرق الصوفية وفروعها حتى بلغت المائتين، انتشرت في العالم الإسلامي، وظهرت فيها ثلاثة ألوان واضحة المعالم: الأول زهدي روحي طابعه ديني، ولون فلسفي يوناني الصبغة، وثالث متطرف[8].

عرفت الطرق الصوفية انتشارا واسعا، وشهدت تطورات ملحوظة منذ نشأتها إلى يومنا هذا، حيث اتّسعت معالم جغرافيتها لتدخل بلدان لم تطأها يوما، وظهر لخطابها الصوفي أنماط متباينة، وتعددت

والمذهب والخلاف والأصول واللغة. من مؤلفاته: (الغنية لطالبي طريق الحق)، (الفتح الرباني والفيض الرحماني)، (آداب السلوك والتوصل إلى منازل السلوك)، التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص ص235-236.

[1]- المرجع السابق، ص ص235-236.

[2]- الشمالي، عبده، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها**، ص444.

[3]- عبد المنعم الحفني، **الموسوعة الصوفية**، ص113.

[4]- **الشاذلي (571- 656هـ)**: أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار المغربي، شيخ الطريقة الشاذلية. رحل إلى تونس، وإلى جبل (زغوان)، حيث اعتكف للعبادة. رحل بعد ذلك إلى مصر وأقام بالإسكندرية، وأصبح له أتباع، وانتشرت طريقته في مصر بعد ذلك، وذاع صيته على أنه من أقطاب الصوفية. الزركلي، **الأعلام**، ج3، ص 105.

[5]- **أحمد البدوي (596- 675هـ)**: هو أحمد بن علي بن إبراهيم الحسيني، أبو العباس البدوي، المتصوّف، صاحب الشهرة في الديار المصرية، أصله من المغرب، وُلِد بفاس، وطاف البلاد، وأقام بمكة والمدينة، ودخَل مصر في أيام الملك الظاهر بيبرس، فخرَج لاستقباله هو وعسكره، وأنزَله في دار ضيافته، وزارَ سورية والعراق سنة 634 هـ، وعَظُم شأنه في بلاد مصر، فانتسَب إلى طريقته جمهور كبير بينهم الملك الظاهر، وتوفي ودُفِن في طنطا؛ حيث تُقام في كلِّ عام سوق عظيمة يَفِد إليها من جميع أنحاء القطر المصري لمولده. الزركلي، **الأعلام**، ج 2، ص 54.

[6]- **إبراهيم الدسوقي (653-696 هـ)**: هو إبراهيم بن أبي المجد بن قريش بن محمد، من كبار المتصوفين من أهل دسوق بمصر، اقتفى آثار الصوفية، وكَثر مريدوه. تأثر بأفكار أبو الحسن الشاذلي، وكان على صلة بأحمد بدوي، يُنسب له العديد من الكرامات الخارقة للعادة، والتي شكك فيها بعض الصوفية. الزركلي، **الأعلام**، ج1، ص 155.

[7]- ترمنجهام، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ص36.

[8]- عبده الشمالي، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية**، ص449.

أشكاله، وتجلّى في بنيات ذات طابع جديد[1]، يطلق عليه اليوم بـ (التصوف الإسلامي المعاصر)[2]، وهو تصوف طرقي يقوم على الممارسة أكثر من التنظير، وظف مختلف وسائل العصر فصار تصوفا عالميا.

ويزخر العالم الإسلامي المعاصر بتيارات صوفية مختلفة، وطرق متباينة ورثها عن القرون الماضية، وبالأخص مرحلة الطرق الصوفية في القرن الثالث عشر للهجرة[3]. لكن هؤلاء الصوفية المعاصرون لم يخرجوا عمّا كان عليه الصوفية الأوائل من العقائد والأفكار، فهم صوفية طرقية جارية على الطرق قبلهم. وإن كانت هذه الطرق أخذت جانبا جديدا وهو الجانب الحزبي بإنشاء مشيخة للطرق الصوفية في الأزهر، ومجلس أعلى عالمي في لندن، وصاروا يستفيدون من معطيات عصرهم في نشر تصوفهم[4].

الفرع الثاني: مكانة التصوف في الفكر الإسلامي:

خضع الإسلام في تاريخه الطويل لما خضعت له الأديان العالمية الكبرى من ضروب الدرس، والفهم، والتفسير، والتأويل. وظهرت–بفضل ذلك– اتجاهات، ونظريات في العقائد، والعبادات، والمعاملات بنيت عليها مذاهب في الفلسفة، والفقه، وعلم الكلام، والتصوف، مع ما فيها من تعارض وتناقض أحيانا؛ فبينما كان للفلاسفة تصوّرهم الخاص للعالم، وللدين، وللألوهية، وللصلة بين الله والعالم. وللفقهاء نظرتهم الخاصة للعبادات، والمعاملات، وصلة العبد بربّه، وعلاقة الناس بعضهم ببعض. وللمتكلمين فهمهم الخاص لأمهات العقائد الإيمانية، وطرق الدفاع عنها.كان للصوفية موقفهم الخاص من هذه المسائل جميعا[5]. وإن اختلفت هذه الطوائف فإنها تنتمي جميعا إلى الإسلام، ويتحدّثون باسمه، ويصوّرونه لغيرهم كما تصوّروه، وهم في كل هذا مجتهدون، فإن أخطأوا فلهم أجر، وإن أصابوا فلهم أجران، يقول "أبو العلا عفيفي":« ومن

[1]– هناك من جاء بفكرة جديدة حول التصوف ألا وهو السيد "حضرة عنايات خان" الشيشتي. الذي سافر إلى الغرب لينشر المعرفة الروحية، والآداب الصوفية. ولما تبيّنت له الصورة السيئة التي يحملها الغربيون حول الإسلام سلك مسلكا استراتيجيا سعى من خلاله لتقديم تصوف جديد تختفي فيه الأصالة الإسلامية لتحلّ بدلها القيم العالمية، زبدته أنه لم يوجد في الواقع والتاريخ إلا دين واحد له أشكال متعددة منها المسيحية البوذية، اليهودية، والإسلام، وغيرها، ولئن أزحتها لم تلف في الأخير إلا دينا واحدا هو دين الصوفي. وفي هذا ما يكفي لعدّه تصوفا جديدا غير إسلامي. ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، ص ص411–412. وفرحات عبد الحكيم، **التطورات المعاصرة للتصوف الإسلامي**، مجلة الإحياء، عدد 8، سنة 2004/1425، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة باتنة(الجزائر)، ص ص387–388.

[2]– ترمنجهام، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ص61.

[3]– المرجع السابق، ص61.

[4]– عبده الشمالي، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية**، ص449.

[5]– أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص4.

حقّهم علينا أن ندين لهم بالفضل والشكر، وأن نحاول أن نتفهم آراءهم وندرك مراميهم، ونضعهم في سجل التراث الفكري الاسلامي أوّلا، والتراث الفكري العالمي بعد ذلك »[1].

التصوف متعدد التوجهات؛ إذ يمكن أن نعتبره تجربة عملية تتداولها الألسن، وتحار فيها العقول، أو كأفكار كشفية مغايرة للنظر الفلسفي العقلي، وكذلك كحقائق دينية أرادت الاهتمام بالباطن، وبالروح وتجاوز الجوانب العملية الفرعية(الفقهية) التي يختص بها أهل الظاهر. تبرز من هنا علاقة التصوف بثلاثة فروع من العلوم الإسلامية: وهي: علم الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، ويبيّن أبو العلا عفيفي مكانة التصوف بين هاته العلوم قائلا:«... التصوف في نظري أروع صفحة تتجلى فيها روحانية الإسلام، وتفسيرا عميقا لهذا الدين، فيه إشباع للعاطفة، وتغذية للقلب، في مقابل التفسير العقلي الذي وضعه المتكلمون والفلاسفة، والتفسير الصوري القاصر الذي وضعه الفقهاء...يتلخص موقف الصوفية من الدين، والله والعالم، ذلك الموقف الذي رضيه الصوفية، واطمأنوا إليه، وطالبوا به أنفسهم، ولم يطالبوا به غيرهم»[2]، ولذا عرّف بأنه: «سيد العلوم، ورئيسها، ولُباب الشريعة وأساسها، وكيف لا وهو تفسير لمقام الإحسان الذي هو مقام الشهود والعيان، كما أن علم الكلام تفسير لمقام الإيمان، وعلم الفقه تفسير لمقام الإسلام، وقد اشتمل حديث جبريل عليه السلام على تفسير الجميع[3]، فإذا تقرر أنه أفضل العلوم تبيّن أن الاشتغال به أفضل ما يُتقرّب به إلى الله تعالى لكونه سببا للمعرفة الخاصة التي هي معرفة العيان»[1].

---

[1]- أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص4.

[2]- المرجع السابق، ص ص5-6.

[3]- ولتأكيد المعنى الذي أُريدَ بهذه العلوم، نورد هذه الحقيقة مما هو صريح في حديث جبريل عليه السلام الذي يرويه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث ورد فيه تقسيم الدين إلى ثلاثة أركان، حيث قال: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعَرِ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ، حَتَّى جَلَسَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ، وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ؟ قَالَ: «أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» قَالَ: صَدَقْتَ. فَعَجِبْنَا إِلَيْهِ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ، ثُمَّ قَالَ: أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ؟ قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَالْقَدَرِ كُلِّهِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ» قَالَ: صَدَقْتَ. قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ؟ قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ ....)قَالَ عُمَرُ: فَلَبِثْتُ ثَلَاثًا، ثُمَّ قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا عُمَرُ هَلْ تَدْرِي مَنِ السَّائِلُ؟» قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: «فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتَاكُمْ لِيُعَلِّمَكُمْ أَمْرَ دِينِكُمْ.) .(حديث صحيح: أخرجه: البخاري في صحيحه،(كتاب الإيمان)، رقم: 50. ومسلم في صحيحه(كتاب الإيمان)، رقم:1. وأحمد في مسنده، رقم: 148. وابن ماجة في سننه، رقم: 63). فركن الإسلام: هو الجانب العملي؛ من عبادات ومعاملات وأمور تعبدية، ومحله الأعضاء الظاهرة الجسمانية، وقد اصطلح العلماء على تسميته بالشريعة، واختص بدراسته السادة الفقهاء. وركن الإيمان: وهو الجانب الاعتقادي القلبي، من إيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء والقدر...، وقد اختص بدراسته علماء التوحيد. وركن الإحسان: وهو الجانب الروحي القلبي؛ وهو أن تعبد الله كأنك تراه،

كان التصوف إذن انقلابا عارما على الأوضاع، والمفاهيم الإسلامية كما حدّدها الفقهاء، والمتكلمون والفلاسفة، فبثّ في تعاليم الإسلام روحا جديدة، أدرك مغزاها من أدرك، وأساء فهمها من أساء[2]. وسنتناول علاقته بهذه العلوم فيما سيأتي:

أولا: علاقة التصوف بالفقه:

مرّت علاقة التصوف بالفقه بمراحل تتراوح بين التوتر والصراع، ثم التوافق و الائتلاف، ونتج عن هذا الوضع تفرقة بين مصطلحي(الشريعة والحقيقة). ويمكن أن نلخص ملابسات المسألة عندما نصّب الفقهاء أنفسهم حراسا قوامين على الدين[3]، لا يعترفون إلا بوجود علم الشريعة الظاهرة التي جاء بها الكتاب والسنة، فلا معنى عندهم من قيام علم الباطن، أو علم التصوف. وهو الأمر الذي أثار حفيظة الصوفية، ودفعهم لإقامة التصوف كعلم لباطن الشريعة. وهكذا ظهر التصوف استكمالا لجوانب غابت في علم الفقهاء[4]، وكعلم أخروي يعطي المفهومات الفقهية الجامدة من تحليل وتحريم روحا جديدة، ويمزجها بالعاطفة الدينية المؤسسة على أعمال القلوب من مقامات وأحوال، وبدأ هذا العلم الجديد يتّجه إلى فهم العبادات، والأحكام فهما باطنيا يخرجها من حدود الفقه الجامدة على حدّ قول الصوفية أنفسهم، لكن لم يفت الصوفية ومؤرخي التصوف أن يؤسسوا علمهم هذا على الكتاب والسنة[5]، يقول "رويم بن محمد

فإن لم تكن تراه فإنه يراك، وما ينتج عن ذلك من أحوال وأذواق وجدانية، ومقامات عرفانية، وقد اصطلح العلماء على تسميته بالحقيقة، واختص ببحثه الصوفية. البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، (طبعة جديدة مضبوطة ومصححة مفهرسة)، بيروت: دار ابن كثير، ط، 1423هـ/2002م)، ص23 . ومسلم، أبي الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، ج1، (المملكة العربية السعودية: دار السلام للنشر والتوزيع، ط2، 1421هـ/2000م)، ص ص23-24. وأبو عبد الله بن محمد بن حنبل الشيباني، أحمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ج1، تح: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1419هـ/1998م)، ص ص314-315. وابن ماجة، الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، **السنن**، حقق نصوصه ورقمّ كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلّق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي(دمشق: دار إحياء الكتب العربية، دط، دت)، ص ص24-25. وعبد القادر عيسى، **حقائق عن التصوف**، (دار المقطم للنشر والتوزيع، ط: 1426هـ/2005م)، ص 303. وعبد الله أحمد بن عجيبة، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيّالي، (الدار البيضاء(المغرب)، مركز التراث الثقافي المغربي، دط، دت)، ص25.

[1]- عبد الله أحمد بن عجيبة، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيّالي، (الدار البيضاء(المغرب)، مركز التراث الثقافي المغربي، دط، دت)، ص25.

[2]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص6.

[3]- القشيري، **الرسالة**، ص181.

[4]- عمر عبد الله كامل، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، ص144.

[5]-محمد جلال شرف، **دراسات في التصوف الإسلامي**، ص17.

البغدادي"[1]:«كل الخلق قعدوا على الرسوم، وقعدت هذه الطائفة على الحقائق وطالب الخلق أنفسهم بظواهر العبادات، وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق»[2].

اعتبر الصوفية أنفسهم حماة للدين بمعناه الحقيقي –لا الظاهري– فوضعوا حدودا لأحكام الباطن، وأعمال القلوب، وعدوا ذلك جزءا من الدين، بل عدّوه الفقه الحقيقي في الدين، لأنهم اعتبروا الدين معاملة شخصية بين العبد وربّه لا بمطابقة فعله لأحكام ظاهر الشرع فحسب، بل بمطابقته لروح الشرع وحقيقته أيضا. ومن هنا كان الفقيه الحقيقي في نظرهم هو البصير بأمر دينه، الفاهم لحقيقة شرعه، لا العالم بظاهر أحكام الشرع[3]. كما قال "الحسن البصري":« إنّما الفقيه الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، البصير بأمر دينه»[4]، فأجمع الصوفية في كل عصر على ضرورة التزام الشرع، واتباع الدين، لكنهم لم يفهموا من الدين حرفيته، ولا من الشريعة مجرد طقوسها، بل كانوا ينحون في فهم الدين والشريعة نحوا يختلف قليلا أو كثيرا عن نحو الفقهاء. وفي هذا تظهر ثورتهم عليهم، حيث قدّموا معان باطنية، ورمزية لشعائر الدين، وعباداته من طهارة، وصلاة، وصوم، وزكاة وحج. يروي الصوفية فيما يروونه من الأحاديث القدسية أن الله تعالى قال:(لا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها...)، فأداء الفرائض– عند الصوفية– طاعة، وأداء النوافل محبّة، وأداء الفرائض يوصل إلى الجنة، وأداء النوافل يوصل إلى صاحب الجنة[5]. ولاشك أنها نظرة عميقة في الدين متى التزمت في حدود الدين، ولم تخرج عنه. ولكنها نظرة محفوفة بالخطر لأنها قد تؤدي إلى المبالغة فيما اعتبر روحانيا أو باطنيا في شعائر الدين إلى الحدّ الذي يؤدي إلى إسقاط التكاليف أو إحلال التكاليف الروحية محل التكاليف الشرعية كإحلال(الحج بالهمة)محل الحج إلى بيت الله الحرام، أو إحلال (الذكر) محل الصلاة أو نحو ذلك[6].

[1]- **رويم ابن محمد البغدادي(ت303هـ)**: من أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري. السلمي، **طبقات الصوفية**،ص ص147-151.

[2]- صبحي أحمد محمود، **التصوف ايجابياته وسلبياته**، (القاهرة: دار المعارف، دط، دت)، ص28.

[3]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص120.

[4]- المرجع السابق، ص120.

[5]- المرجع السابق، ص114.

[6]- المرجع السابق، ص118.

أوجس أوائل الصوفية خيفة من المبالغة في التفرقة بين الشريعة والحقيقة مما يؤدي إلى التراخي في القيام بواجبات الشرع، فألحّوا بالمطالبة بظاهر الشرع:« وهذه المحاولة للتوافق مع الأصول العقائدية للدين المنزل تتّخذ عادة صورة الجمع بين الحقيقة والشريعة كما جاء على لسان صوفية الإسلام وصوفية الأديان السماوية الأخرى»[1]، ومن هؤلاء "سهل التستري" الذي يقول ناصحا منبّها: «ما من طريق إلى الله أفضل من العلم(يعني العلم بالشرع)، فإن عدلت عن طريق العلم خطوة تهت في الظلمات أربعين صباحا»[2]. وهذا المسلك سلكه بعده "القشيري" ثم "الغزالي" الذي تشير نصوصه إلى ضرورة وجود تجربة شخصية تبعث الحياة والجدة، وتعمق وتثري هذه التعاليم والمعتقدات الدينية، لكن لا تلغيها، ولا يقصد بالتجربة مجرد التنفيذ العملي للرسوم والطقوس تنفيذا حرفيا خاليا من الروح، أو تنفيذا يكتفي بمراعاة الشروط السطحية لأداء مثل هذه الشعائر، بل يقصد بالتجربة أن يحيا الإنسان فعلا في المجال الروحي الذي توحي به تلك المبادئ. وسيجد نفسه- كما يقول الصوفي- متنقلا ومحلّقا إلى آفاق أخرى تفتح له فيدخل إلى الحقيقة من أوسع أبوابها، ولن يؤدي به تحليقه إلى التقليل من شأن الوسيلة التي ساعدته على اكتساب هذه الثروة الروحية، وهذا السمو الفكري[3]، وبذلك حمل على عاتقه مهمة التوفيق بين التصوف، وتعاليم الدين (أي بين الحقيقة والشريعة)، فمزج عناصر التصوف مزجا تاما بعناصر من القرآن والحديث، ورفع بذلك من قيمة التصوف[4]. وفي الأخير يكون "الغزالي" قد حدّد للوعي الصوفي إطاره الموزون بالدين والعقل الذي كما أفاد هو (ميزان الله في الأرض). وإذا آمن الصوفي المسلم بالكشف عن الحقائق من وراء الظواهر فهو لا ينتهي من التفرقة بينهما إلى إسقاط الشريعة، أو إسقاط ما تأمره به من التكاليف، أو إباحة ما تحظره من المحرمات؛ لأن الحقيقة لا تنقض الشريعة، بل تتّمها، وتكشف ما استتر من حكمتها، وتظهر ما خفي من أسباب ظواهرها كما فعل "الخضر" في كل قضية خفيت على صاحبه، فكشف له من حقيقتها عن حكم الشريعة فيها[5].

---

[1]- عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن–ملاحظات منهجية**–مجلة إسلامية المعرفة، عدد36، سنة 2004/1425م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (الولايات المتحدة الأمريكية)، ص19.

[2]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص111.

[3]-كمال جعفر، **التصوف، طريقا وتجربة ومذهبا**، ص45.

[4]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص112.

[5]- عباس محمود العقاد، **موسوعة عباس محمود العقاد**، مج5، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1391هـ/1971م)، ص945.

ويمكن أن نستشف مما سبق أن علاقة العداوة بين التصوف والفقه انتهت بعلاقة تكاملية جمعت بين الشريعة والحقيقة في تناغم لا نظير له، فلا شريعة بلا حقيقة، ولا حقيقة بلا شريعة، فهما كالجسد والروح لا يمكن أن يفترقا، وتجلّت مثالا متكاملا عند فقهاء الإسلام أصحاب المذاهب كما يقول "الغزالي"- كل واحد منهم كان عابدا زاهدا، وفقيها في مصالح الخلق في الدنيا، ومريدا بفقهه وجه الله تعالى[1]، بل تحوّل علم الفقه إلى علم أخلاقي تهذيبي. وقد وجدنا هذا التوجه الأخلاقي عند الفقهاء الذين يتّسمون بنزعة الزهد والتصوف، "كالمحاسبي" الذي تجلى توجهه هذا في كتابه(الرعاية لحقوق الله)، و"أبي طالب المكي" في كتابه(قوت القلوب)، و"الغزالي" في الإحياء، ولا شك أن محاولات كثيرة سبقتهم لإقامة التصوف كعلم، واعتباره ظاهرة دينية فريدة لتربية المسلمين تربية ذوقية وجدانية تمس القلب والروح قبل الأعضاء والجوارح. واعتبر التصوف علما عمليا لارتباطه بالمجاهدة، والرياضة، والأحوال والمقامات[2].

ثانيا: التصوف وعلم الكلام والفلسفة:

الثورة الروحية للتصوف لم تقتصر على الفقه، بل تعدّته إلى الفلسفة وعلم الكلام، وقد تركزت ثورتهم أساسا على المنهج العقلي الذي انتهجوه، بينما آثر الصوفية المنهج الذوقي في معرفة الله. وأبرز من رفض مسلكي المتكلمين والفلاسفة "الغزالي"-كما سنرى- وأيضا "الكلاباذي" الذي بادر برأي صوفي خاص في علم التوحيد، لأن فائدته نفي الشبهات التي تعترض العبد من جراء نظره في أمور التوحيد المشتملة على البحث في ذات الله وصفاته، وما ينشأ عن ذلك من أمور ومسائل تتصل بأعمال العبد، وعلاقته بربّه، ولابد أن ينظر إلى هذه المسائل على أساس من الكتاب والسنة[3]. لكن هذا لم يتوفر في علم الكلام كما يعتقد هؤلاء، وعلى هذا الأساس أنكروا هذا العلم، فرفضوه مذهبا كما أنكروه منهجا، وقدموا نموذجا يري أن الإيمان الحق يزداد بالممارسة لا بالجدل، فالمتكلمون في نظرهم:« صرفوا الكلم عن مواضعه بأهوائهم، وأساءوا التأويل فضلوا، وتأولوا التنزيه على غير وجهه»[4].

---

[1]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ومعه: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعلامة: زين الدين أبي الفضل العراقي، ج1، (بيروت: دار القلم، ط3، دت)، ص29 وما بعدها.

[2]- محمد جلال شرف، **دراسات في التصوف الإسلامي**، ص9.

[3]- المرجع السابق، ص23.

[4]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص226.

فالفلاسفة والمتكلمون في نظر الصوفية قد فشلوا أيضا فشلا ذريعا في تصويرهم للألوهية، وباعدوا بين الله وخلقه. يقول "أبو العلا عفيفي" مقارنا بينهم:« فالله في نظر جمهور الفلاسفة والمعتزلة من المتكلمين مبدأ يكاد يكون مجردا عن الصفات إلا ما كان منها سلبيا. وقد بالغوا في تنزيهه إلى الحدّ الذي قضى على "الشخصية الإلهية" وتعطيل الصفات التي وصف الله بها نفسه في القرآن، كما بالغوا في التوحيد إلى الحدّ الذي أفسد التوحيد، وتصوّر المتكلمون الصلة بين الله والإنسان صلة بين عابد ومعبود، في حين تصوّر الصوفية هذه الصلة صلة بين محب ومحبوب، وقالوا أن العبادة فرع المحبة»[1].

وعليه: يمكن أن نقول–إحقاقا للحق– أن التصوف قد حقق على يد أهله الكثير من الانجازات التي تحسب لهم، فقد ألقى الصوفية الضوء على كثير من مشاكلنا الفكرية والنفسية، وأنتجوا الروائع الأدبية التي كانت صدى عذبا لأرواحهم النقية، فإذا نظرنا إلى الناحية الشعرية مثلا ألفينا ثراء التصوف الإسلامي، كما كانت حياة معظم الصوفية برهانا أكيدا يضاف إلى الشواهد التاريخية المتتابعة على صدق التجربة الإنسانية،كما لا ينكر أن الشخصيات الصوفية الممتازة شاركت في الحياة العلمية، وأفسحت صدرها لأوجه النشاط الثقافي في شتى العلوم النظرية والعملية، كما ضرب لنا الخلص منهم أروع الأمثال على قوة المراس، والثبات، والدقة على تحمل المسؤولية، والمواظبة على محاسبة النفس، وتعهدها بالإصلاح والرعاية[2]. وعليه: إن التصوف بحق ثورة روحية شاملة على الأوضاع الاجتماعية، والسياسية، والفكرية، ثورة على كل ما هو جامد في الدين، فهو علم له مكانته في الفكر الإسلامي، بل عُدّ أهم فروع الفكر الإسلامي[3]، بنى قواعده على أصول صحيحة، وقواعد متينة من الكتاب والسنّة. حتى أنه يمكن أن نلتمس الأعذار لأصحاب التصوف الفلسفي، لأن الخلاف لا يزال قائما حول ما نسب إليهم، بل قد تبيّن أن بعضهم صرّح بمذهبه الذي لم يخرج عن عقيدة الإسلام، وإن صادفت أفكارهم، ومصطلحاتهم التي توحي بالاتحاد، والحلول رفضا، وامتعاضا بلغ حدّ التكفير، والقتل كما حدث للحلاج –رحمه الله–.

---

[1]– أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص146.

[2]– محمد كمال إبراهيم جعفر، **التصوف طريقا وتجربة ومذهبا**، ص ص35-36.

[3]– جلال شرف، **دراسات في التصوف الإسلامي**، ص11.

المبحث الثاني:

نموذج من التجربة الصوفية الإسلامية (أبو حامد الغزالي):

يعد "الغزالي" أبرز شخصية صوفية في الإسلام حملت طابع التفرد في مجالات كثيرة، أهمها الجانب الروحي. لذا سنتعرف على الجوانب المغمورة من حياته الخاصة والعلمية، والصوفية فيما يلي:

المطلب الأول: تعريف بحياة الغزالي، وإسهاماته العلمية:

الفرع الأول: السيرة والمكانة والمصنفات:

أولا: سيرته:

هو "أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي"، الملقّب ب(حجة الإسلام)[1]. ولد في (طوس) بخراسان عام 450هـ، وقيل 401هـ[2]. وهب منذ صباه عقلا قوي الخيال، لا يرضى بأي قيد يغله. درس علم الكلام في "نيسابور" على يد إمام الحرمين "أبو المعالي الجويني"[3] حتى برع فيه، وأتبعه بعلم أصول الفقه، والمنطق، والفلسفة. وكان يصبو من وراء تحصيل تلك العلوم على اختلافها إلى طمأنينة القلب، وراحة النفس التي لم تتحقق له في هذه المرحلة، بالرغم من المكانة التي صار إليه. رحل إلى بغداد، وبطلب من الوزير السلجوقي"نظام الملك"[4] عهد إليه شرف التدريس في المدرسة النظامية[5]، فذاع صيته، واشتهر شهرة واسعة، وصار مقصداً لطلاب العلم الشرعي من جميع البلدان[6]. لكن لم يطل الأمر وانقطع عن التدريس بعد شكوك داهمت فكره، حتى ألزمته الفراش، وانحطت صحته، فالتجأ إلى الله الذي يجيب دعوة المضطر إذا

---

[1]- محمد أحمد لوح، **تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي**، ج1، (الدمام: دار ابن القيم، ومصر: دار بن عفان، ط1، 2002م)، ص503.

[2]- زكي مبارك، **الأخلاق عند الغزالي**، (القاهرة: دار كلمات عربية للنشر والتوزيع، دط، 2012م)، ص37.

[3]- **أبو المعالي الجويني(419هـ-478هـ)**: هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن عبد الله بن حيوة الجويني، لقب بإمام الحرمين لأنه أقام بمكة وظل بها أربع سنوات يدرّس ويفتي ويناظر ويؤم المصلين بالمسجد الحرام. من مصنفاته: نهاية المطلب في دراية المذهب، شفاء العليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، تعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (بيروت: دار النهضة العربية، ط3، 1954م)، ص262.

[4]- **نظام الملك**: هو وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان، مكث في الوزارة ثلاثين سنة، عني بإنشاء المدارس كالمدارس النظامية، والرباطات، توفي مقتولا سنة 475هـ. زكي مبارك، **الأخلاق عند الغزالي**، ص ص28-29.

[5]- أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص153.

[6]- العثمان عبد الكريم، **سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه**، قدّم له: أحمد فؤاد الأهواني، (دمشق: دار الفكر، دط، دت)، ص17.

دعاه، فأجابه سبحانه، وسهل على قلبه الإعراض عن الدنيا، فاشتغل بالعزلة، والخلوة، والمجاهدة استعدادا للقيام بمهمته كمصلح ديني وسياسي[1]. لكن هذا التغيير لم يكن عنيفا كما حدث "للقديس أوغسطين" بل يشبه ما أحسّ به القديس "هيرونيموس"، المعروف بالقديس "جيروم"[2]. وقد حيّر تغيير الغزالي المفاجئ الكثير من الباحثين، وكثر الجدل حول سببه، لكن الإجابة كانت عند صاحبها، حيث يقول في (المنقذ):«فتفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله »[3]. في حين تؤكد بعض المصادر أن لزيارة أخيه "أحمد" الذي لامه على ما فيه من مجد دنيوي أثر كبير في ذلك[4]. وهناك من ربطه بحادثة مقتل "نظام الملك" لمعارضته مذهب الباطنية، وهو ما دفع "الغزالي" للاعتزال، ومغادرة بغداد على جناح السرعة إلى دمشق. إلا أن أغلب الباحثين يرفضون هذا السبب، وأرجعوه لأسباب دينية، ونفسية، وصراعات داخلية[5].

ظل "الغزالي" يبحث عن الحقيقة بعد أن عَمَرَ نور الإيمان قلبه، فانفرد بالنظر في مذاهب عصره، وبمنهجه المتفرد؛ لأنه رام أن يرتفع بالحقيقة من حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار على حدّ تعبيره[6]، فهداه عقله إلى أن الصوفية هم أرباب الحق، لأن حاصل علمهم قطع عقبات النفس، والتنزّه عن أخلاقها المذمومة، وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله. فعكف بعد هذه القناعة على تحصيل علومهم بمطالعة كتبهم، وكلام مشايخهم حتى وقف على كنه مقاصدهم العلمية، فحصّل ما أمكن تحصيله من طريقهم بالتعلم والسماع، لكنّه تفطن إلى أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق، والحال، وتبدل الصفات[7]، فأقبل على حياة الزهد، والعبادة لمدة

---

[1]- دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، تعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (بيروت: دار النهضة العربية، ط3، 1954م)، ص265.

[2]- **جيروم (342-420م)**: ولد في مدينة (سترايدون) من أبوين مسيحيين، كانت أسرته تقية، بدأ تحصيل علومه في مسقط رأسه، ثم درس الفلسفة في روما، وطاف في الشرق والغرب. وبينما كان في "أنطاكيا" مات أحد رفاقه بالحمى، ومرض هو مرضا شديدا، فعزم أن يزهد في كل شيء يؤخره عن الله، وعكف على قراءة الكتب المقدسة، وكان له شأن كبير بين آباء الكنيسة. دي بور.ت.ج، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص266.

[3]- العثمان عبد الكريم، **سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه**، ص18.

[4]- مصطفى النشار، **الغزالي ونظرية المعرفة**، مجلة الفكر، العدد الرابع، مجلد19، يناير 1989م، الكويت، ص154.

[5]- الفيومي محمد إبراهيم، **الإمام الغزالي وعلاقة العقل باليقين**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، ط1، 1976م)، ص38.

[6]- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص 3.

[7]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص156.

عشرين سنة، مع كثرة أسفاره إلى دمشق، وبيت المقدس، والإسكندرية، ليعود إلى مسقط رأسه[1] ويشتغل بالتدريس والتأليف.

يصف لنا "الغزالي" حاله قبل المرحلة التصوفية وبعدها، ليبيّن المكاسب التي تحققت له بفضلها فيقول:«انكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به أني علمتُ يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق»[2]. كما ميّز بين مرحلة التعليم قبل العزلة، وبعدها فيقول «وكنت في ذلك الزمن أنشر العلم الذي يكسب الجاه، وأدعو إليه بقولي وعملي، وكان ذلك قصدي ونيّتي، أما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يترك الجاه ويعرف به سقوط رتبة الجاه، وهذا هو الآن نيّتي وقصدي وأمنيتي، يعلم الله ذلك مني، أنا أبغي أن أصلح نفسي وأصلح غيري»[3].

أحدث التصوف تغييرات جذرية في حياة الغزالي، حيث تبدّلت حاله، وتغيّرت أفكاره، وحتى أهدافه، فسعى فيما تبقى من عمره إلى النهوض بعبء الإصلاح الاجتماعي الذي رآه دورا لا يتعارض مع خلوته، بالنظر للأمراض التي تفشت في المجتمع، فيقول:« فانقدح ذلك في نفسي أن ذلك متعيّن في هذا الوقت محتوم فماذا تغنيك الخلوة والعزلة، وقد عمّ الداء، ومرض الأطباء، وأشرف الخلق على الهلاك»[4]. يبني الغزالي بكلامه هذا أسس التصوف الحقيقي الذي يدعو لإصلاح النفس بالخلوة، وإصلاح المجتمع بالدعوة. وهذا هو الفهم الصحيح الذي لم يصل إلى أذهان الكثيرين فحادوا عن السبيل، وزلت أقدامهم عن الحق.

نذر حياته في آخر أيامه للخلوة، والتدريس، فبنى خانقاه[5] للصوفية، ومدرسة للمشتغلين بالعلم، ووزّع وقته على وظائف الخير من ختم القرآن، ومجالسة أهل القلوب، ومدارسة الحديث، وقد اجتهد في ذلك،

---

[1]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م)، ص156.

[2]- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص ص 25-28.

[3]- عباس محمود العقاد، **فلسفة الغزالي**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2012م)، ص14.

[4]- المرجع السابق، ص6.

[5]- **الخانقاه**: تعني بيت أو دار للتعبد. أُطلقت التسمية في بادئ الأمر على المنشآت الدينية المخصصة لانقطاع الصوفية بغرض العبادة من إقامة للصلوات الخمس وقراءة القرآن، والذكر والتسبيح والاعتكاف. آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ج1، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (بيروت، ط4، 1967م)، ص24.

فاستدعى إليه "الحافظ أبو الفتيان عمر بن أبي الحسن الرُؤاسيّ" فسمع منه الصحيحين[1]، وبقي على تلك الحال إلى أن انتقل إلى جوار ربه[2]، وكان ذلك يوم الاثنين الرابع عشر جمادى الآخرة من سنة 505هـ في مدينة (طوس) مسقط رأسه. روى "أبو الفرج بن الجوزي" في كتابه (الثبات عند الممات) عن أحمد(أخو الغزالي) أنه قال: «لما كان يوم الاثنين وقت الصبح توضأ أخي أبو حامد وصلّى، وقال:«عليّ بالكفن»، فأخذه وقبّله، ووضعه على عينيه وقال:«سمعاً وطاعة للدخول على الملك»، ثم مدّ رجليه واستقبل القبلة، ومات قبل الإسفار، وقد سأله قبيل الموت بعض أصحابه فقالوا له: أوصِ. فقال: «عليك بالإخلاص» فلم يزل يكررها حتى مات- رحمه الله[3]-.

ثانيا: مكانته العلمية:

يعد "الغزالي" من الشخصيات الفذّة التي فسح لها الزمان مقعدا من ذهب؛ فقد نهل من كل ثقافة، بتفكير حرّ فريد من نوعه، وما ساعده على ذلك عدم تعصبه على أن يأخذ الحق أنّى وجد، ولو من فم كافر[4]، لذا يراه المستشرق الألماني "دي بور" « أعجب شخصية في تاريخ الإسلام»[5]، ويصفه "المراغي" (شيخ جامع الأزهر) بأنه:«دائرة معارف عصره »[6]، ومن النادر أن نجد في تاريخ الفكر البشري ممن يماثله في فهمه للمعرفة، ورغبته الملّحة في الوصول للحقيقة، فكان طموحه وراء تحصيله أكثر أنواع المعارف في عصره، حتى نال شرف حجة الإسلام، ذلك العالم الفقيه الصوفي[7]. ويمكن تلمس هذه الحقيقة في سجله الخاص بحياته الفكرية[8]، فهو شخصية موسوعية لها مكانتها الدينية الرفيعة عند كل المسلمين[9]، كما يراه البعض حكيما دينيا، وفيلسوفا واقعيا، ومصلحا اجتماعيا، ومهذبا صوفيا، بل إن البعض يراه عالما نفسانيا بل« هو مؤسس لعلم النفس الإسلامي»[10]، يقول "عباس محمود العقاد" واصفا إياه:«إنه كان قدوة

---

[1]-عامر النجار، **نظرات في فكر الغزالي**، (دب: شركة الصفا للنشر، دط، 1990م)، ص5.

[2]-ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ص587.

[3]- العثمان عبد الكريم، **سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه**، ص46.

[4]- دنيا سليمان، **الحقيقة في نظر الغزالي**، (القاهرة: دار المعارف، ط3، 1871م)، ص8.

[5]- شلبي أبو زيد، **تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي**، (بيروت: مطبعة الاستقلال، ط3، 1964م)، ص346.

[6]- العثمان عبد الكريم، **سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه**، ص11.

[7]- عباس محمود العقاد، **فلسفة الغزالي**، ص6.

[8]- العثمان عبد الكريم، **سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه**، ص11.

[9]- النشار مصطفى، **الغزالي ونظرية المعرفة**، ص157.

[10]- العثمان عبد الكريم، **سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه**، ص11.

للفلاسفة، ونموذجا من نماذج التفكير الرفيع، نتعلّم منه أن للفلسفة أداة لا تتم إلا بقسط من التصوف؛ لأن التصوف قدرة على انتزاع النفس من المألوف، وتلك قدرة لا يستغني عنها الفيلسوف المفكر، ولا الفيلسوف الحكيم»[1]، ويضيف آخر: «كان الغزالي أول من جعل الإسلام دينا صوفيا على أساسيين جوهريين من تقديسه للشرع، ومن جهة نظره في الألوهية ليطرح بعيدا كل مذاهب الانحراف الصوفي»[2].

ويدرك الدارس المتمعن أن "الغزالي" صاحب ذهن متّقد مبدع، وروح متألقة، ونفس صافية مشرقة، يحبّ الفضيلة لذاتها، ويريدها أن تسود في الحياة، يحرص على السمو بالإنسان روحيا ونفسيا[3]، إلا أن غزارة إنتاجه، ومنهجيته الجديدة المتمثلة في ثورته الفكرية، والدينية تركت آثارا عظيمة في الأوساط الاجتماعية، والعلمية، والدينية، وخلفت له الكثير من الأتباع، وأوجدت له خصوما ومناوئين من مختلف المذاهب، والاتجاهات قديما وحديثا.

ثالثا: مصنفاته[4]:

كان "الغزالي" مفكرا سيّال القلم، خصب الإنتاج، واسع الثقافة، أحد كبار مؤلفي الإسلام البارعين، ألّف كتبا ورسائل نحو مائتي مصنف[5]، في مجالات مختلفة كالفقه وأصوله، وعلم الكلام والجدل، والفلسفة، والتصوف. فكانت فتحا جديدا في تاريخ الحياتين الفكرية والروحية، وقد ترجم بعضها إلى لغات عدة منها الإنجليزية والإسبانية نظرا لأهميتها[6].كما اعتنى العديد من الباحثين على رأسهم "عبد الرحمن بدوي" بإحصاء مؤلفاته[7]. وما يعنينا من كتبه تلك المتخصصة في التصوف، لأنه ضمّنها أفكاره، وأطروحاته الروحية، وأهمها:

---

[1]- عباس محمود العقاد، **فلسفة الغزالي**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2012م)، ص14.

[2]- عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**(مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة)، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1967م)، ص202.

[3]- الشرباصي أحمد، **الغزالي**، (بيروت: دار الجيل، دط، 1979م)، ص53.

[4]- للتوسع انظر: بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**،(القاهرة: مطبوعات المجلس الأعلى لرعية الفنون والآداب الاجتماعية، دط، 1962م)، ص ص 9-11.

[5]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص157.

[6]- المرجع السابق، ص158.

[7]- بدوى، عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، ص ص 9-11.

1. إحياء علوم الدين:

وهو من أنفس الكتب الإسلامية، ومن أشهر كتب "الغزالي" التي أبان فيها عن توجهه الصوفي[1]. حاز شهرة وانتشارا لم يقاربه أي كتاب من كتبه الأخرى، حتى صارت نسخه المخطوطة مبثوثة في مكتبات العالم، وقد امتدح الكتاب غير واحد، ولكن بالرغم من ذلك لم ينج الكتاب، ولا صاحبه من النقد. ولم تخمد هذه الحركة العنيفة بموت الغزالي، بل حمل مشعلها كثير من بعده، منتقدين فيه كثرة الأحاديث الضعيفة، لكن الغزالي لم ينكر ذلك، وأقرّ بضعفه في علم الحديث. ومع ذلك يبقى الكتاب جامعة روحية عظيمة يستطيع المسلم من خلاله أن يتعرف على روح الإسلام، وجوهر العقيدة الإسلامية الصافي[2].

تميّز هذا الكتاب بحسن التنظيم والتبويب، وحسن العبارة وجزالتها، ويسر الأسلوب وبساطته[3]. وقد تحدث "الغزالي" بوضوح في مقدمته[4] عن خطته فيه قائلا:« وقد أسّسته على أربعة أرباع، وهي: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات، وصدّرت الجملة بكتاب العلم؛ لأنه غاية المهم، لأكشف أولا عن العلم الذي تعبّد الله على لسان رسوله ﷺ الأعيان بطلبه...، وأميز فيه العلم النافع من الضار... »[5]، وكل ربع مقسم إلى عشرة أبواب[6]، قدّم من خلاله فهما ذوقيا روحيا للعبادات، والتوحيد يختلف عن الفهم الظاهري، ورسم من خلاله الطريق نحو الارتقاء في مدارج السالكين لبلوغ الحضرة الإلهية.

2.المنقذ من الضلال:

يعدّ هذا الكتاب قمة أعمال "الغزالي"، وخلاصة تجاربه العلمية والعملية، حيث يمكن أن يصنّف في مجال السير الذاتية، وعلم الجدل، والتصوف. فهو «مرآة صافية لحياة الغزالي وواقع العصر الذي عاش

---

[1]- عامر النجار، **نظرات في فكر الغزالي**، (دب: شركة الصفا للنشر، دط، 1990م)، ص19.

[2]- المرجع السابق، ص19.

[3]- المرجع السابق، ص20.

[4]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، ص3.

[5]- المصدر السابق، ص8.

[6]- **ربع العبادات**: وظف مصطلح "أسرار" لتأكيد المعنى الباطني، فعنونها بأسرار الصلاة، وأسرار الزكاة، وأسرار الصوم، وأسرار الحج موضحاً لبعض التفاصيل الدقيقة المتعلقة بأثر العبادات هذه على قلب الإنسان. **ربع العادات**: كالزواج، والعمل لاكتساب الرزق. **ربع المهلكات**: كالغرور، والتكبر، وحب الدنيا، والجاه. **ربع المنجيات**: بدأه بالتوبة، وأن حقيقتها معرفة الله ثم الخجل منه فالندم والاعتذار، ثم تكلم عن الصبر، والخوف من الله، وغيرها. المصدر السابق، ص ص8-9.

فيه، وهو يكاد يخلو من الافتعال أو المواقف المصطنعة، فهو يعتبر من ثم مصدرا مهما في التأريخ لحياة مؤلفه، وفي معرفة عالمه العقلي والنفسي، وسبر أغواره الروحية»[1].

3. كيمياء السعادة[2]:

وهو الكتاب الذي ألفه الغزالي باللغة الفارسية تحت عنوان (كميائي سعادات) قبل أن يترجم إلى العربية. يتألّف من أربعة أركان، هي:

– **الركن الأول**: في العبادة، وهي عشرة أصول منها: الطهارة، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج، آداب تلاوة القرآن، الأذكار، وترتيب الأوراد، وغيرها.

– **الركن الثاني**: في آداب المعاملة، وهي عشرة أصول أيضا منها: آداب الطعام، آداب النكاح، آداب الكسب، آداب الصحبة، آداب العزلة، آداب السفر، آداب السماع والوجد.

– **الركن الثالث**: في رؤية عقبات الطريق، وهي عشرة منها: رياضة النفس، شرّ الكلام وآفات اللسان، الغضب والحقد، والحسد، وغيرها.

–**الركن الرابع**: في المنجيات وهي أيضا عشرة منها: التوبة والبعد عن المظالم، الشكر والصبر، الخوف والرجاء، الفقر والزهد، التوحيد والتوكل، محبة الحق.

ضمّن "الغزالي" هذا الكتاب رسالة مهمة وهي أن « سعادة كل شيء لذته وراحته، ولذة كل شيء تكون بمقتضى طبعه، وطبع كل شيء ما خُلق له فلذّة العين في الصور الحسنة، ولذّة الأذن في الأصوات الطيبة، وكذلك سائر الجوارح بهذه الصفة، ولذة القلب بمعرفة الله سبحانه وتعالى لأنه مخلوق لها، كل ما لم يعرفه ابن آدم إذا عرفه فرح به مثل الشطرنج إذا عرفها فرح بها، ولو يُنهى عنها لم يتركها، ولا يبقى عليها صبر وكذلك إذا وقع في معرفة الله سبحانه و تعالى فرح بها، ولم يصبر على المشاهدة[3]، لأن لذّة القلب المعرفة، وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللذة أكبر ... فلا معرفة أعز من معرفته، ولا لذة أعظم من لذة

[1]– الغزالي، **المنقذ من الضلال** (والموصل إلى ذي العزّة والجلال)، تحقيق: محمد محمد أبو ليلة، ونورشيف عبد الرحيم رفعت، (واشنطن: جمعية البحث في القيم والفلسفة، ط1، 2001م)، ص 2.

[2]– انظر: عامر النجار، **نظرات في فكر الغزالي**، ص68 وما بعدها.

[3]– **المشاهدات والمكاشفات**: ويسبقهما المحاضرة؛ وهي حضور القلب عند تواتر البرهان، أي أن السالك عندما يرى برهانا من ربّه يتواتر عليه، ويستحضر قلبه، يطالع من وراء حجاب، يستعد لتلقي الإلهام. أما المكاشفة، فهي تلي المحاضرة، فالقلب قد أيقن أن ما يتكشف له هو الحق، وأنه واضح له بلا افتقار إلى بيان، أو تأمل لدليل أو برهان. ثم تأتي الدرجة العليا وهي المشاهدة، وفيها يكون الوليّ قد حضره الحق تعالى إما كلاما (صوتا يسمعه)، أو برؤية عن طريق البصيرة. حسن الشرقاوي، **معجم ألفاظ الصوفية**، ص253.

معرفته، وليس منظر أحسن من منظر حضرته، وكل لذات وشهوات الدنيا متعلقة بالنفس، وهي تبطل بالموت، ولذة معرفة الربوبية متعلقة بالقلب فلا تبطل بالموت لأن القلب لا يهلك بالموت، بل تكون لذته أكثر، وضوءه أكبر لأنه خرج من الظلمة إلى الضوء»[1]. هكذا يبيّن "الغزالي" أن طريق السعادة الحقّة طريق قلبي ذوقي، وهذه السعادة العظمى تتأتى حين يفرغ الإنسان من الاشتغال بالمادة، واللذات الحسية الزائلة، وينشغل في ذكر الله وعبادته، وحين يتخلّى عن الأخلاق المذمومة، ويتحلّى بالصفات المحمودة، وحين يخلع عن قلبه الهوى والدنيا، ويطهر نفسه من أدران الحقد، والحسد، وسائر الأخلاق السيئة، وقتها فقط يشعر الإنسان بالسعادة الروحية الخالصة لا السعادة المادية الزائلة[2].

الفرع الثاني: ثقافته وأثرها في تصوفه:

كان "الغزالي" صاحب ثقافة واسعة، كيف لا وقد أحاط بثقافات عصره على اختلافها، واستطاع أن يتمثّلها تمثلا غريبا كما قال "التفتازاني"[3]، ويظهر ذلك جليا من خلال مطالعة مصنّفاته حين آثر لنفسه مسلك التصوف السني، ويظهر أيضا من خلال إعجابه ببعض صوفية القرنين الثالث والرابع من أصحاب الاتجاه السني، فأخذ عن "أبي طالب المكي"، و"الحارث المحاسبي"، و"الجنيد"[4]، وكانوا أوّل من قرأ لهم في بدايات توجهه الصوفي، وبفضلهم عرف حقيقة التصوف أنه ذوق، وسلوك، فلا يكفي أن يقرأ الإنسان كتب الصوفية حتى يصير صوفيا[5]. وميّز بين هؤلاء واعتبرهم السالكون لطريق الله، وحاصل طريقتهم قطع عقبات النفس حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله، وتحليته بذكر الله عزّ وجلّ[6]. فعلم يقينا أن طريقتهم أصوب الطرق[7]، وبين تصوف أصحاب الشطح الذين عاب عليهم قولهم بالاتحاد والحلول، لأن نطقهم به خطأ لا يليق بالعارفين الكمّل، وبيّن في الإحياء ضرره على عوام الناس بنوعين، سواء تلك الدعاوى

---

[1]- النجار، عامر، **نظرات في فكر الغزالي**، (دب: شركة الصفا للنشر، دط، 1990م)، ص ص69-70.

[2]- المرجع السابق، ص71.

[3]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص157.

[4]- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص240.

[5]- المصدر السابق، ص244.

[6]- المصدر السابق، ص240.

[7]- المصدر السابق، ص257.

الباطلة في العشق مع الله، والوصال[1] الذي يستغني به بعض المفتونين عن الأعمال الظاهرة، فينتهون إلى دعوى الاتحاد، لذا يرى أن هذا فن من الكلام عظيم ضرره في العوام، حتى ترك جماعة من أهل الفلاحة فلاحتهم، وأظهروا مثل هذه الدعاوى[2]. أو تلك الكلمات غير المفهومة لدى قائلها، والتي تصدر عن خلط في عقله، وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعاني الكلام، ولعدم ممارسته لعلم الشريعة، وعدم قدرته على التعبير. فهو يرى أن لا فائدة من هذا الجنس من الكلام، إلا أنه يشوش القلوب، ويدهش العقول، ويحيّر الأذهان[3].

وعليه: ومع أن "الغزالي" يتّجه في تصوفه كما رأينا اتجاها خالصا، إلا أن ثقافته الفلسفية قد أكسبته قدرة على الشرح والتحليل، والموازنة في معالجته لمسائل التصوف، كما أكسبته مهارة في نقد ما يخالف التصوف السني من مذاهب، وإثبات ما يريد إثباته من قضاياه. ومعلوم أن التجربة الصوفية الروحية التي تحقق التوازن بين الروح والمادة لابد أن تجمع بين العلم والفلسفة من جهة، والتجربة الصوفية الملتزمة بالدين. وهذا ما حققه الغزالي بجدارة.

[1]- **الوصال أو الوصول**: في كلام الغزالي معناه الحضور في مقام الشهود والاتصال بالمعبود، فلابد مع العمل من بذل الروح في سبيل الوصول إلى حضرة الحق. حسن الشرقاوي، **معجم ألفاظ الصوفية**، ص 286.

[2]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، ص39.

[3]- المصدر السابق، ج1، ص39.

المطلب الثاني: منهج الغزالي في التصوف:

الفرع الأول: المراحل الفكرية التي مرّ بها الغزالي:

أولا: مرحلة ما قبل التصوف:

مرّ الغزالي في حياته الفكرية بمراحل كثيرة قبل أن يستقر أمره على التصوف كما يرويها في كتابه المنقذ من الضلال)، نذكر هذه المراحل كالآتي:

1- مرحلة الشك[1] ومنهجه فيه:

كانت هذه المرحلة من حياته الفكرية قسرية لا إرادية، مبنية على منهج الشكّ الذي اتخذه طريقا فلسفيا للبحث عن الحقيقة. فقد شك في الحواس والعقل، ومدى قدرتهما على تحصيل العلم اليقيني، وها هو ذا يصف لنا حاله عندما اصطدمت إرادة الحقيقة المطلقة لديه بالشّك المطلق فيقول: «فلما خطرت لي هذه الخواطر، وانقدحت في النفس، حاولت لذلك علاجا فلم يتيسر، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل،...، فأعضل هذا الداء ودام أكثر من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال»[2]. وكانت تجربة المرض تلك فرصة منحها الله لعبده الضعيف المفتقر إليه كي يعرف طريق الأمان، فقذف في روعه نورا كشف له حقيقة كثير من المعارف، وفي ذلك يقول:«شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمن و يقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة»[3]. وبعد هذه المحنة التي تحوّلت إلى منحة ربانية فسّر الحلّ لمعضلة الشك تلك ب(الكشف الصوفي)، وعدّه نظرية قائمة بذاتها مفادها أن الحواس و العقل وسائل معرفة ظنية، لهذا نلجأ للكشف كوسيلة للمعرفة اليقينية، ومضمون هذا الكشف أنه

---

[1]-**الشك**: يرى الغزالي أن الشك في جميع المعارف التي يتلقاها المرء عن طريق التقليد يعد أمرا ضروريا في أثناء التطور العقلي، وذلك لأن الشك وحده هو الذي يجعل الوصول إلى الحقيقة ممكنا، يقول: «الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال». محمود حمدي زقزوق، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، (القاهرة: دار المعارف، دط، 1973م)، ص70.

[2]- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص83.

[3]- المصدر السابق، ص74.

بالرياضة الروحية يَرِقُّ الحجاب بين الإنسان، وخالقه، حتى يزول- أو يكاد يزول- فيتلقى الإنسان المعرفة تلقائيا، وبصفة مباشرة من الله بدون واسطة من الحواس والعقل[1].

ومنهجه في الشك مؤسس على فكرة البحث عن الحق أنّا وجد لبلوغ اليقين؛ وها هو ذا يروي لنا بدايات الشك الأولى لديه منطلقا من واقع ما كان منتشرا في عصره من المذاهب المتناقضة التي تدّعي كل واحدة لنفسها الوصول إلى الحقيقة[2]. فشبّه هذه الكثرة في الآراء، والنظريات التي واجهته ببحر عميق غرق فيه الأكثرون، ولم ينج منه إلا الأقلون[3]، فاتجهت همّته لدراسة كل تلك الاتجاهات الفكرية، بحثا عن الحقيقة، لأنها مطلبه، ودافعه لطلب المعرفة، بل عدّه فطرة وضعها الله في جبلّته، وطوق النجاة الذي ساعده على الوصول إلى برّ الأمان[4]، وفي ذلك يقول:« ولم أزل في عنفوان شبابي منذ أن راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل»[5].

وقد كان تحرره منذ صباه من قيود التقليد والعقائد الموروثة ذا أهمية بالغة لتطوره العقلي، لأن المقلد في نظره أعمى، فنجده يصرح بذلك قائلا:«فاعلم يا أخي أنك متى كنت ذاهبا إلى تعرف الحق بالرجال من غير أن تتكل على بصيرتك، فقد ضلّ سعيك، فإن العالم من الرجال إنما هو كالشمس أو كالسراج يعطي الضوء، ثم انظر ببصرك فإن كنت أعمى فما يغني عنك السراج والشمس. فمن عوّل على التقليد هلك هلاكا مطلقا»[6]، وهذا ما ذهب إليه "ديكارت" من بعده مؤكدا على ضرورة التحرر من التبعية العقلية:« فإنني تعلمت ألاّ أعتقد اعتقادا جازما في شيء ما بحكم التقليد أو العادة، وكذلك تخلصت شيئا فشيئا من كثير من الأوهام التي تستطيع أن تخمد فينا النور الفطري، و تنقص من قدرتنا على التعقل»[7]

---

[1]- النجار، عامر، **نظرات في فكر الغزالي**، (دب: شركة الصفا للنشر، دط، 1990م)، ص79.

[2]- زقزوق محمود حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، ص70

[3]- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص64 وما بعدها.

[4]- زقزوق محمود حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، ص73.

[5]- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص 20.

[6]- الغزالي، **ميزان العمل**، (مصر: مكتبة محمد علي صبحي، دط، 1963م)، ص339.

[7]- زقزوق محمود حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، ص74.

كما بحث "الغزالي" في ماهية العلم، وهو:«الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم»[1]. ومثال هذا العلم قولنا إن الثلاثة أقل من الستة، وإن شخصا لا يكون في مكانين في وقت واحد[2].

وانطلاقا من هذا التعريف يمكن أن نلاحظ أنه يتميّز بميزتين، أولهما: أن اليقين فيه مطلق لا يدع مجالا لأي لون من ألوان الشك أو الارتياب في انكشاف العلوم، وثانيهما: أنه يقين يبعد تماما أي فرصة للاختلاط بالخطأ أو الضلال بأي شكل من الأشكال. يبحث الغزالي إذن عن العلم الذي يحدث معه الأمان النفسي، والعقلي، والقلبي، العلم الذي لا يورث الشك والإنكار، بل الطمأنينة والاستقرار، وكي يصل إلى ذلك فلابد من استخدام منهج الشك المنهجي[3] الذي عاشه بنفسه، وتغلب عليه آخر المطاف ليصل إلى الحقيقة المنشودة[4]. وقد شبّه ديكارت البحث عن المعارف اليقينية بما يفعله المهندس المعماري عندما يريد أن يقيم بناء ثابتا، حيث يعمد إلى الحفر في المكان المطلوب لإقامة البناء فيه، ويقوم بإزالة كل الرمال، والمخلفات حتى يصل في النهاية إلى أرض صلبة يستطيع أن يشيد فوقها أبنية راسخة[5].

2. دراسة الأفكار والمعتقدات:

إذا أردنا أن نفهم فكر "الغزالي" فهما سليما لابد لنا من التعرف على الاتجاهات الفكرية التي كانت سائدة وكان لها صدى في عصره، وهو العالم المتأثر بالأحداث التي تعصف بأمته، الذي يتلمس الحقيقة أينما وجدت، كيف لا والحقيقة ضالة المؤمن أين وجدها فهو أولى بها. وهو لم يقنع بمجرد جمع الاتجاهات، والأفكار جمعا يتّسم بطابع التوفيق، بل في أثناء بحثه عن الحقيقة قد استوعب تلك المدارس استيعابا تاما، ودرسها دراسة جدية، ونقدها نقدا عميقا. وقد قسّم هذه المذاهب الفكرية –التي كانت سائدة آنذاك–إلى أربع طوائف تتمثل في اتجاهات المتكلمين، والفلاسفة، والباطنية، والمتصوفة.

---

[1]- زقزوق، محمود حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، (القاهرة: دار المعارف، دط، 1973م)، ص ص 14-15.

[2]- المرجع السابق، ص84.

[3]- الشك المنهجي يختلف عن الشك المفرط؛ وهذا الأخير هو الشك في كل شيء، وهو أشبه بشك السوفسطائيين. أما الأول: فمعناه الابتداء بالشك للانتهاء باليقين، وهو مرحلة أساسية من مراحل منهج البحث في الفلسفة، ويقوم على تمحيص المعاني والأحكام تمحيصا تاما، بحيث لا يقبل منها إلا ما ثبت يقينه. الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص57.

[4]- عامر النجار، **نظرات في فكر الغزالي**، ص77.

[5]- زقزوق محمود حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، ص70.

أ- المتكلمون:

علم الكلام هو العلم الذي بدأ منه "الغزالي" مسيرته تعلما، وتعليما، ومطالعة، ومناظرة، حتى أتقنه وصار أحد كبار علمائه، وصنّف فيه مؤلفات صارت مراجع ينهل منها. بدأ مسيرته متأثرا بهذا العلم، وانتهى مشككا في منزلته، وفي قيمته المعرفية، بل ونادما على تضييع الوقت والعمر فيما لا ينفع منه. ومن مواقفه الصريحة من هذا العلم قوله «ثم إني ابتدأت بعلم الكلام، فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف، فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي»[1]، ثم يضيف: «فلم يكن الكلام (أي علم الكلام) في حقي كافياً، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافيا»[2]، لأنه لا يمكن للمرء أن يصل عن طريق منهج هذا العلم إلى معرفة الله معرفة حقيقية فيقول: «فأما معرفة الله تعالى و صفاته وأفعاله..فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد يكون الكلام حجابا ومانعا عنه»[3]. فالعوام أولى في تركه كما يرى، لأنهم ليسوا في حاجة إلى البراهين العقلية لتوثيق إيمانهم، بقدر ما يضرهم الانشغال بهذه البراهين التي يغلب عليها الجدل والاحتجاج[4].

ب-الفلاسفة :

تصدى "الغزالي" أيضا للفلسفة، فدرسها لأكثر من سنتين حتى استوعبها، وأصبح واحدا من كبار رجالها، وفي ذلك يقول: «ثم إني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة، وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم.. فشمّرت عن ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب.. ثم لم أزل أواظب على التفكر فيه بعد فهمه قريباً من سنة أعاوده، وأردّده، وأتفقد غوائله، وأغواره، حتى اطَّلعت على ما فيه من خداع، وتلبيس وتحقيق، وتخييل»[5]. وتميّز في نقده للفلاسفة بالنزاهة العلمية، والبعد عن التعصب لرأيه، وكان يريد البحث عن الحقيقة في جوهر آرائهم، ومدى الخطل، والخطأ فيها، وقد أصاب.

---

[1]- الغزالي، **المنقذ من الضلال** (والموصل إلى ذي العزّة والجلال)، تحقيق: محمد محمد أبو ليلة، ونورشيف عبد الرحيم رفعت، (واشنطن: جمعية البحث في القيم والفلسفة، ط1، 2001م)، ص175.

[2]- المصدر السابق، ص177.

[3]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، ص29.

[4]- الغزالي في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) صنّف حاجة الناس إلى علم الكلام إلى أربعة أصناف للتوسع انظر: الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، تصحيح: مصطفى القباني الدمشقي، (مصر: المطبعة الأدبية، ط1، دت)، ص ص6-8.

[5]- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص179. للتوسع انظر: ص ص 179 -212.

ج- الباطنية أو التعليمية:

والباطنية التي يقصدها الغزالي: هي مذهب الإسماعيلية؛ وهي إحدى فرق الشيعة. ينسبها أصحابها إلى "إسماعيل بن جعفر الصادق". سموا بالباطنية لقولهم أن لكل شيء ظاهر وباطن، ولكلّ تنزيل تأويل. تقوم الإسماعيلية في دعوتها على إبطال الشرائع، واستدراج العامة لإخراجهم من الدين إلى الكفر والإلحاد[1].

لم تعترف الباطنية بأي دور للعقل في اكتساب المعرفة، عكس الفلاسفة الذين أطلقوا للعقل العنان، واتجهوا فيه اتجاها متطرفا، بل تقوم نظريتهم على تلقي كل الحقائق من الإمام المعصوم[2]، ومبررهم أن العقل يؤدي إلى آراء متناقضة، ونظريات متضادة، ولهذا لا يصلح أن يكون طريقا للمعرفة، ولأن الحقيقة —كما يدّعون– إما أن تعرف عن طريق العقل أو عن طريق التعليم، فإنه لا يبقى إلا الطريق الأخير فقط وهو التعليم من الإمام المعصوم[3]. نالت هذه الطائفة حظّها من النقد، فقد هاجمها "الغزالي" هجوما عنيفا، وردّ على افتراءات أصحابها بطريقة منهجية، ونقض شبهاتهم[4]. وبالجملة فإن الباطنية في رأي الغزالي شأنهم شأن سابقيهم، لأنهم لم يكونوا من أصناف الطالبين الذين استطاعوا الوصول إلى الحق، ليستقر أمره في الأخير على الطائفة الأخيرة، وهم الصوفية.

د. الصوفية :

بعد أن صور لنا "الغزالي" أصناف الفكر في عصره، وموقفه الناقد لها، عرّف على ما استقر عليه عقله، واطمأن له قلبه قائلا:«ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على الصوفية، وعلمت أن طريقهم إنما يتم بعلم وعمل»[5]. ومن هنا كانت مسيرته الطويلة في الطريق الصوفي، وفصل جديد من حياة الزهد. وهذا ما سنتناوله فيما يلي:

---

[1]- الغزالي، **المنقذ من الضلال** (والموصل إلى ذي العزّة والجلال)، تحقيق: محمد محمد أبو ليلة، ونورشيف عبد الرحيم رفعت، (واشنطن: جمعية البحث في القيم والفلسفة، ط1، 2001م)، ص213 (الهامش).

[2]- المصدر السابق، ص 215.

[3]- زقزوق محمود حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، ص53.

[4]- للتوسع: الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص221 وما بعدها.

[5]- المصدر السابق، ص240.

الفرع الثاني: مرحلة التصوف ومنهجه فيه:

أولا: مرحلة التصوف وأهميتها في حياة الغزالي:

نشأت نزعة التصوف عند "الغزالي" بعد صراع مع النفس، وشك أتعب فكره، لكن ذلك كان بمثابة الاستعداد النفسي لسلوك طريق التصوف، وكان الاتجاه إلى الله هو الدواء الشافي للأزمة الروحية التي ألمّت به[1]. ولعلّ جملة ما جعله يتّجه كلية إلى التصوف أنه بدأ حياته العلمية لدى رجل صوفي كان صديقا لوالده، ولعلّ تلك التربية في الصغر التي ترسخت فيه كعقيدة مع مرّ الزمن السبب الأول في هذا الاتجاه، إضافة إلى فضوله الذي لامسناه منذ صباه في حبّ البحث عن الحقيقة الذي لم يتوان في تغذيته بمختلف علوم عصره، إضافة إلى الحالة المرضية التي اعترته، وجعلته طريح الفراش لأشهر، ولم يكن لدائه دواء إلا اللجوء كلية إلى الله سبحانه وتعالى. كما كان لأستاذه "الفارْمذي"[2] الطوسي كبير الأثر، فمنه أخذ الطريقة، وبفضله عرف جواهر التصوف، وحقيقة الحياة الروحية في الإسلام، وغذى كل ذلك بالممارسة الشخصية للتصوف، ليتمكن في النهاية من الوصول لفهم التصوف فهما جديدا.

وكان أوّل ما قرأه سيرا في هذا الطريق كتب صوفية القرنين الثالث والرابع، ما جعل تصوفه يُطبَع بالطابع النفسي الخلقي والتربوي[3]. لكن التصوف تجربة، ولن يقرأ المرء كتبهم ليكون منهم، فأقبل بكلّ همته على طريق الصوفية، فصحب "الفارمذي"، وأخذ منه استفتاح الطريقة، وامتثل لما يشير عليه من الالتزام بالعبادات، والإمعان في النوافل، واستدامة الأذكار إلى أن حقق مطلبه[4]، وكان صادقا مع نفسه ومع ربّه، فأثبت بذلك قوة الإنسان التي لا يتطرّق إليها ضعف في السيطرة على شهواته وأهوائه.

ويجد المتأمل في كتاباته الصوفية أنه جعل من التصوف علما بمعنى الكلمة؛ فهو يكتب فيه بإسهاب، ويحدّد قواعده في دقة منهجية، ويضع آدابه العملية بصورة مفصلة، وهذا ما لم نجد له مثيلا لدى من تقدّمه من الصوفية، وعلى الرغم من إعجابه الشديد و تحمسه البالغ للطريقة الصوفية- كما نرى ذلك واضحا من خلال حديثه في المنقذ وغيره- إلا أنه لم يقع في الأخطاء التي يمكن أن تنشأ في مثل هذه الأحوال، فتحمسه لم يكن تحمسا أعمى، ولهذا لم تَخْف عليه ضلالات بعض الاتجاهات الصوفية فرفضها

---

[1]- ستيس، ولتر، **التصوف والفلسفة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي، دط، 1999م)، ص29.

[2]- **الفارمدي(ت477هـ)**: من تلاميذ القشيري.

[3]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص160.

[4]- عامر النجار، **نظرات في فكر الغزالي**، ص5.

رفضا قاطعا كنظريات الحلول، والاتحاد، وعمل على نقضها[1].كما أقام تصوفه على دعائم موافقة لعقيدة أهل السنة، محاربا كل انحراف عنها؛ لذلك غلب الطابع النفسي والخلقي على تصوفه، حين تبين له أن لا مطمع في سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكفّ النفس عن الهوى، ورأس الأمر عنده هو قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله.

إذن: تصوف "الغزالي فوق أنه تحليل دقيق لأحوال النفس، ودراسة عملية للأخلاق التي تسمو بالمرء إلى درجات الكمال، فهو في الوقت نفسه تفسير ذوقي للإسلام، ومصدريه القرآن والسنة في ضوء العقل لا فوق حدوده. وبهذا وجد الحقيقة التي كان ينشدها في الطريق الصوفي، ولكن لم تصرفه هذه الحقيقة عن الشريعة، ولا حوّلته عن عقيدته الثابتة[2].

ثانيا: منهجه

تميّز "الغزالي" في نحت معالم تصوفه بمنهج فريد، نال فضل السبق في طرحه، حاول من خلاله الجمع بين المعرفة النظرية والسلوك العملي

1.الطريق الصوفي:

شغلت فكرة السلوك الروحي مع منازله ومقاماته وأحواله جانبا كبيرا من تأملات الصوفية وكتاباتهم، مما غرس في التصوف الإسلامي فكرة "الطريق " نحو الله، والذي انتظم فيما بعد نظاما دقيقا عرف بـ (الطرق الصوفية)[3].

وبنظرة متفحصة للتصوف يتبيّن أن الصوفية على اختلافهم يتصورون طريقا للسلوك إلى الله. ولتقصي هذه المسيرة، فقد أجرى أصحاب التصوف مبكرا جدّا تحليلا دقيقا، ومفصلا لأحوال الإنسان الباطنة. والواقع أن الكائن البشري لا يولد كاملا، ولكن عليه أن يسلك طريقا نحو الكمال عبر مراحل ومدارج[4]. و"الغزالي" أيضا يتصوّر طريقا إلى الله بدايته مجاهدة النفس، ثم تترقى النفس في مقامات هذا الطريق، وأحواله لتصل في النهاية إلى التوحيد، والفناء والسعادة. وقد سجّل تطور حياته الروحية في (المنقذ)، كما

---

[1]- زقزوق، محمود حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، (القاهرة: دار المعارف، دط، 1973م)، ص54.

[2]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص113.

[3]- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص199.

[4]- المرجع السابق، ص199.

وصف طريق التصوف في (الإحياء) من حيث بداياته، ومراحله المختلفة، ونهاياته[1]. وسلوك الطريق عنده مشروط بتطهير القلب تطهيرا تاما من كل ما سوى الله، ومفتاح هذا الطريق هو (استغراق القلب بالكلية بذكر الله). ويتطلب هذا الاتجاه نحو الله من جانب الإنسان أن يكون المرء قد توصل قبل ذلك إلى معرفة الله، وقد تحقق ذلك للغزالي الذي اهتدى إلى هذه المعرفة قبل تحوّله إلى التصوف[2].

أما غاية الطريق الصوفي عنده فهي:« تطهير محض من جانبك، وتصفية وجلاء، ثم استعداد وانتظار للمعرفة»[3]. فهو يرى أن الترقي الخلقي لا يتم إلا بمجاهدة النفس، وإحلال الأخلاق الحميدة بدل المذمومة، حتى يصل إلى المعرفة بالله. فمدار الطريق عنده "الأخلاق"، لذا يعتبر رياضة النفس أخلاقيا طبّ القلوب، وهو مقدّم عنده على طبّ الأبدان، لأن طب القلوب:« واجب تعلمه على كلّ ذي لبّ، إذ لا يخلو قلب من القلوب عن أسقام لو أهملت تراكمت، وترادفت العلل، وتظاهرت، فيحتاج العبد إلى تأنق في معرفة عللها وأسبابها، ثمّ إلى تشمير في علاجها وإصلاحها، فمعالجتها هي المراد بقوله: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩﴾، وإهمالها هو المراد بقوله تعالى:﴿ وَقَدۡ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا ۝١٠﴾[4]»[5]. والطريق الصوفي عنده يرتكز على ما يلي:

أ.الشيخ:

إن مسألة الشيخ في التصوف مسألة مهمة، أقرّ بها علماء التصوف على اختلاف مشاربهم، فأول ما يجب على مريد الطريق الصوفي أن يتّخذه "شيخ" يدلّه على الطريق، وفي ذلك يشير "عبد الكريم القشيري" «ثم يجب على المريد أن يتأدّب بشيخ، فإن لم يكن له أستاذ فإمامه الشيطان»[6]. واتخاذ "شيخ التربية" هو من سبيل الاستعانة على إصلاح النفس بالذي أعانه الله على نفسه، وهو يدخل في باب صحبة أهل الفضل، والفلاح، والصلاح، وهو أمر رغّب فيه الشرع الحنيف ودعا إليه كما جاء في قوله تعالى:﴿وَٱصۡبِرۡ نَفۡسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥ ۝٢٨﴾**[سورة الكهف: 28]**.

---

[1]- النجار، عامر، **نظرات في فكر الغزالي**، (دب: شركة الصفا للنشر، دط، 1990م)، ص5.

[2]- زقزوق محمود حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، ص149.

[3]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج3، ص17.

[4]- سورة الشمس:9-10.

[5]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج3، ص17.

[6]- القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص181.

ويُلّح "الغزالي"-كغيره من علماء التصوف-على ضرورة التزام السالك بشيخ يأخذ منه، فيقول:« اعلم أن الله عز وجل إذا أراد بعبد خيرا بصره بعيوب نفسه، فمن كانت بصيرته نافذة لم تَخْف عليه عيوبه، فإذا عرف العيوب أمكنه العلاج، ولكن أكثر الخلق جاهلون بعيوب أنفسهم، يرى أحدهم القذى في عين أخيه ولا يرى الجذع في عين نفسه، فمن أراد أن يعرف عيوب نفسه فله أربعة طرق، الأول: أن يجلس بين يدي شيخ بصير بعيوب النفس مطلع على خفايا الآفات، ويحكمه في نفسه فليعرفه أستاذه وشيخه عيوب نفسه، ويعرفه طريق علاجه. وهذا عز في الزمان وجوده...»[1]. فكذلك المريد يحتاج إلى شيخ وأستاذ يقتدي به لا محالة ليهديه إلى سواء السبيل، فإن سبيل الدين غامض، وسبل الشيطان كثيرة، فمن لم يكن له شيخ يهديه قاده الشيطان إلى طرقه[2]، بل على المريد أن يتمسك بشيخه تمسك الأعمى على شاطئ النهر بالقائد، بحيث يفوض أمره إليه بالكلية، ولا يخالفه[3].

ولا بد للشيخ المربي أن يراعي الفروق الفردية بين مريديه، وفي ذلك يقول الغزالي: «فكذلك الشيخ المتبوع الذي يطب نفوس المريدين، ويعالج قلوب المسترشدين، ينبغي أن لا يهجم عليهم بالرياضة و التكاليف في فن مخصوص و في طريق مخصوص، ما لم يعرف أخلاقهم وأمراضهم، وكما أن الطبيب لو عالج جميع المرضى بعلاج واحد قتل أكثرهم، فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين بنمط واحد من الرياضة أهلكهم وأمات قلوبهم. بل ينبغي أن ينظر في مرض المريد وفي حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة، ويبني على ذلك رياضته»[4]. ودور الشيخ هو أن يأخذ بيد مريده ويرشده إلى الطريق، ويعلمه التوبة، والزهد، ويشير عليه بما ينفعه وما يضره، ويلقنه الأوراد والأذكار، ويأخذ عليه البيعة أو العهد كماَ تُسمّى عندهم. فإذا التزم المريد بنصائح الشيخ، وإرشاداته وصل إلى مبتغاه، وصار بدوره شيخا مرشدا، وموجها لغيره من المريدين والسالكين[5].

---

[1]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ومعه: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعلامة: زين الدين أبي الفضل العراقي، ج2، (بيروت: دار القلم، ط3، دت)، ص85.

[2]- المصدر السابق، ج3، ص65.

[3]- المصدر السابق، ص65.

[4]- المصدر السابق، ص53

[5]- انظر: المصدر السابق، ج5، ص208 وما بعدها.

ب.المريـد:

إذا كان الشيخ يمثل حجر الزاوية في الطريق الصوفي، فإنه بدون مريدين منتسبين لهذا الطريق ما كانت هناك طرق صوفية. وقد امتلأت كتب التصوف بالحديث عن آداب المريدين وشروطهم، ووضعوا لذلك قواعد كثيرة وأسسا يجب أن يلتزموا بها. والمريد هو الذين يصبو إلى المعرفة الروحية، لأن الصوفية مجاهدة ورياضات تتم على يدي شيخ روحاني مربي يبدأ الطريق بمجاهدة النفس أخلاقيا، ويتدرج السالك له في مراحل تعرف عندهم بالمقامات والأحوال، وينتهي منها إلى المعرفة بالله، وهي نهاية الطريق[1]. ولقد تأثر صوفية الطرق بعد "الغزالي" بقواعد السلوك التي وضعها خصوصا (الشاذلية)[2]. وبهذا يكون أثره غير قاصر على نظريات التصوف، وإنما تجاوزها إلى آدابه العملية.

2.المعرفة الصوفية:

أفاض "الغزالي" في مصنفاته الصوفية، وأبرزها (الإحياء) الكلام عن المعرفة الصوفية، ويمكن اعتبار نظريته في المعرفة نظرية متكاملة إذا قورنت بمن سبقه[3]، فهي نظرية ذات اتجاه سيكولوجي ذوقي توحيدي، ويعدّ ذلك تطورا ملحوظا في التصوف الإسلامي[4].

شك "الغزالي" في المحسوسات كوسيلة من وسائل المعرفة اليقينية؛ لأن الحس قد يحكم على المتحرك أنه ثابت، وعلى الكبير أنه صغير، ويأتي حاكم العقل ليكذّبه، ومن هنا فلا يمكن للحس أن يكون طريقا للمعرفة اليقينية[5]. فلما بطلت ثقة الغزالي بالمحسوسات لجأ إلى طلب اليقين في العقليات فقال: «فلعلّه لا ثقة إلاَّ بالعقليات التي هي من الأوليات، كقولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً»[6]. لكن العقل لم يسلم من شك "الغزالي"، فيصرح في خيبة أمل:«فلعلّ وراء إدراك العقل حاكما آخر، إذا تجلى كذّب العقل في حكمه كما تجلّى حاكم العقل فكذّب الحس في حكمه»[7]. ينتهي "الغزالي" إلى أن الحواس التي أمدتنا بمعلومات جاء العقل فكذّبها، ومن يدري

[1]- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م)، ص 38.
[2]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج3، ص65.
[3]- المصدر السابق، ج1، ص4
[4]- المصدر السابق، ج3، ص65.
[5]- عامر النجار، **نظرات في فكر الغزالي**، ص78.
[6]- انظر: الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص64 وما بعدها.
[7]- المصدر السابق، ص67.

لعلّ هناك قوة أعلى من العقل قد يأتي وقت تثبت فيها خطأ الثقة بالعقل. وفعلا كانت المرحلة المرضية الشكّية السبيل الذي أحاله للقول بوجود وسيلة ثالثة، وهو نور مرسل من الله، لذا عدّه مفتاح أكثر المعارف، وهذا النور هو الكشف[1]، الذي فيه اليقين المطلق الذي يطلبه الغزالي في العلم الحقيقي، ومفتاح أكثر العلوم والمعارف.

يقسم الغزالي المعرفة الصوفية إلى قسمين: فقد «تحصل لبعض القلوب بإلهام إلهي على سبيل المبادأة، والمكاشفة، ولبعضهم بتعلم واكتساب»[2]، فهناك إذن الاستدلال العقلي لدى الفلاسفة والمتكلمين، يقابله عند الصوفية ذلك النور الذي انكشف لهم، وفاض على صدورهم لا بالتعلم والدراسة، بل بالزهد في الدنيا، والتبري من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكل همة على الله تعالى[3]، و:«كل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم، فهي بطريق الكشف والإلهام »[4]. يعرف بعلم المكاشفة، أو علم الباطن، أو العلم اللّدني، وهو عند الغزالي[5] سرّ لا يمكن تعريفه، ولا التأليف فيه، وهو:« عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة»[6]، لذا يعدّ من أنكر هذا النوع من المعرفة قد ضيّق من رحمة الله الواسعة[7]. وفي بيان خصائصه

---

[1]- زقزوق، محمود حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، (القاهرة: دار المعارف، دط، 1973م)، ص106.

[2]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج3، ص7.

[3]- المصدر السابق، ج3، ص16.

[4]- **الإلهام**: يقول الغزالي: «فاعلم أن أرباب القلوب يكاشفون بأسرار الملكوت تارة على سبيل الإلهام بأن يخطر لهم على سبيل الورود عليهم من حيث لا يعلمون، وتارة على سبيل الرؤيا الصادقة وتارة في اليقظة على سبيل كشف المعاني بمشاهدة الأمثلة كما يكون في المنام وهذا أعلى الدرجات، وهي من درجات النبوة العليا »، ويستفاد من كلام الغزالي أن معرفة خواص العلماء من أولياء التصوف تتم بلا واسطة من حضرة الحق، ولكنها تختلف عن معرفة النبوة من حيث أنها إلهام أو نفث في الروع لا يدري الصوفي كيف حصل له، ولا من أين حصل له، في حين معرفة الأنبياء وحي يحصل للنبي ويعرف سببه وهو نزول الملك عليه. ومع ذلك فإن كلا من النبي والولي موقن بأن العلم في الحالين من الله تعالى. ونسبة للتداخل الشديد والترابط الوثيق بين الإلهام والكشف جعلها أبو حامد الغزالي كالمترادفات، حيث قال: "فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير التعلُّم فهي بطريق الكشف والإلهام". فلم يقل بطريق الكشف أو الإلهام، بل ساوى بينهما. الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج3، ص28. وج1، ص115. والتفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص175.

[5]- قسم الغزالي العلوم إلى قسمين: علم المعاملة: وينقسم إلى قسمين، علم الظاهر وهو العلم بأعمال الجوارح، وعلم الباطن، وهو أعمال القلوب. يقول في ذلك : «العلم علمان: علم معاملة، وعلم مكاشفة، وهو العلم بالله وبصفاته المسمى بالعادة علم المعرفة، فأما العلم بالمعاملة كمعرفة الحلال والحرام ومعرفة أخلاق النفس المذمومة والمحمودة فهي علوم لا تراد إلا للعمل، ولولا الحاجة إلى العمل لم يكن لهذه العلوم قيمة وكل علم يراد للعمل فلا قيمة له دون العمل»، وهما علمان متلازمان، وإن كان أحدهما في رتبة الأصل والآخر في رتبة التابع. الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج3، ص11، وص475.

[6]- المصدر السابق، ج1، ص38.

[7]- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص7.

يقول:« هي العلوم التي لا تسطر في الكتب، ولا يتحدث بها من أنعم الله عليه بشيء منها إلا مع أهله، وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار»[1]. ومع تشديد "الغزالي" على هذا السرّ، إلا أنه يوضح طريق الوصول إليه[2] قائلا:«... وعلم المعاملة طريق إليه، لكن لم يتكلم الأنبياء صلوات الله عليهم مع الخلق إلا في علم الطريق والإرشاد إليه، وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز، والإيماء على سبيل التمثيل والإجمال علما منهم بقصور أفهام الخلق عن الاحتمال، والعلماء ورثة الأنبياء فما لهم سبيل إلى العدول عن التأسي والاقتداء »[3].

وأداة هذه المعرفة الصوفية(القلب)؛ وهو ليس تلك العضلة في الجانب الأيسر من صدر الإنسان، إنما هو تلك اللّطيفة الربانية الروحانية التي هي حقيقة الإنسان، وفي ذلك يقول: « ولست أعني بالقلب اللحم المحسوس، بل هو من أسرار الله عزّ وجلّ لا يدركه الحس ولطيفة من لطائفه، تارة يعبر عنه بالروح، وتارة بالنفس المطمئنة، والشرع يعبّر عنه بالقلب لأنه المطيّة الأولى لذلك السرّ، وبواسطته صار جميع البدن مطية، وآلة لتلك اللطيفة، وكشف الغطاء عن ذلك السر من علم المكاشفة، وهو مضنون به بل لا رخصة في ذكره، وغاية المأذون فيه أن يقال هو جوهر نفيس ودر عزيز أشرف من هذه الأجرام المرئية وإنما هو أمر إلهي»[4]. ويرى أنّ إصلاح هذا القلب يكون بالتزام الخلوة، وكثرة الصمت، والتأمل، والجوع، وإطالة السهر، إذ ليس سلوك الطريق إلا بقطع العقبات، ولا عقبة على طريق الله تعالى إلا صفات القلب التي سببها الالتفات إلى الدنيا[5].

وعليه: فالمنهج الذي اصطنعه "الغزالي" لنفسه، وعند غيره من الصوفية يغاير منهج الفلاسفة والمتكلمين، لأن منهجه هو الكشف، وهو أرقى مناهج المعرفة[6]؛ منهج ذوقي خاص، وإدراك وجداني مباشر. وفي بيان منهجه يقسم العارفين من حيث معرفتهم ومناهجهم إلى ثلاث درجات:

[1]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ومعه: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعلامة: زين الدين أبي الفضل العراقي، ج1، (بيروت: دار القلم، ط3، دت)، ص ص38-39.

[2]- المصدر السابق، ج3، ص503.

[3]- المصدر السابق، ج1، ص18.

[4]- المصدر السابق، ج3، ص6.

[5]- المصدر السابق، ج3، ص16.

[6]- المصدر السابق، ج3، ص ص12-13.

-**الإنسان العامي والمتكلّم**: منهج العامي في المعرفة التقليد المحض، أما المتكلّم فمنهجه الاستدلال العقلي، ودرجته في نظر الغزالي قريبة من العامي.

-**العارف الصوفي**: ومنهجه المشاهدة بنور اليقين. وها هو عالمنا يضرب لنا مقابلة شيقة بين الصنفين قائلا « إن العامي إذا أخبره من هو أهل للثقة بأن رجلا في الدار صدّقه، ولم يخطر بباله خلاف ذلك، والمتكلم مثله كمن سمع كلام رجل في الدار فاستدل بذلك على وجوده فيها، والصوفي مثله كمن دخل الدار فشاهد الرجل فيها، وهذه المشاهدة هي الحقيقية»[1].

وقد اختلفت المواقف من نظريته الكشفية الصوفية بين قائل إن "الغزالي" يجب أن يُنظر في تفكيره على أنه صوفي عدوّ للعقل[2]. وبين من عدّه عالما فهم التصوف كفيلسوف، ولهذا لا يسوغ عدّه من الصوفية المنكرين للعقل[3]. ولعل هذا الراجح، لأنه لا يمكن الحكم عليه دون الرجوع إلى توجهاته وآرائه التي تتجلى واضحة من خلال كتاباته؛ فهو يرى أن المعرفة الصوفية لا يمكن أن تعزل دور العقل، لكن به يمكن استيفاء الشروط الثلاثة للحصول على المعرفة الصوفية الإلهامية، فيقول:« اعلم أن العلم اللّدني –وهو سريان نور الإلهام– يكون بعد التسوية كما قال الله تعالى:﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴾[4]، وهذا الرجوع يكون بثلاثة وجوه: أحدها تحصيل جميع العلوم، وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها. والثاني: الرياضة الصادقة، ...والثالث: التفكر، فإن النفس إذا تعلمت، وارتاضت بالعلم ثم تتفكر في معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب، فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوي الألباب، ...، يصير عالما كاملا عاقلا ملهما...»[5]. وهذا هو مسلك "الغزالي" الذي برع فيه وأجاده. ولكن دور العقل عنده لا يتوقف باستيفاء الشروط الثلاثة، وإنما بعدها تبدأ وظيفته الأساسية، والتي تتمثل في الحكم النقدي على التجارب الصوفية وتقويمها. فحالة السكر، والفناء في الله قد تقود بعض الصوفية إلى التصريح بأقوال خاطئة، وعندما يخف عنهم هذا السكر، ويرجعون مرة أخرى إلى سلطان العقل يعرفون خطأهم[6].

أما المرتكز الأساس لنظرية المعرفة عنده فهو التوحيد، لأن العلم متوقف على التقوى، ولا تكون إلاَّ بتوحيد الله تعالى، ومحبته، ومجانبة الهوى. فهو يرى أنّ التوحيد الخالص لا بدَّ من أن يتبعه العمل:«فأما

---

[1]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ومعه: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعلامة: زين الدين أبي الفضل العراقي، ج1، (بيروت: دار القلم، ط3، دت)، ص16.

[2]- زقزوق محمود حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، ص102.

[3]- المرجع السابق، ص102.

[4]- سورة الشمس:7.

[5]- الغزالي، **الرسالة اللدنية**، (دب: مطبعة كردستان العلمية، دط، 1328هـ)، ص122.

[6]- زقزوق محمود حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، ص152.

التوحيد فهو الأصل، وهو من علم المكاشفة، ولكن بعض علوم المكاشفات متعلق بالأعمال بوساطة الأحوال»[1]. فإذا كان التوحيد هو أصل المعرفة؛ فإنَّ المعرفة في رأيه لا تحصل، ولا تكتمل إلاَّ بقطع علاقة القلب بزخرف الدنيا، والإقبال على الله تعالى «إنَّ الإقبال على الله طلباً للأنس بدوام ذكره يقربنا من وجوده، ويصلنا بمحبته، إنَّ التوبة الخالية من الشوائب والتي لها مكانتها في الحصول على المعرفة، والمحبة تدنينا من خالق الكون»[2].

3- الغاية (نهاية الطريق) :

وغاية المعرفة عند "الغزالي" أربع: تخلق، وحب لله، وفناء فيه، وسعادة[3]. فالمعرفة عنده، وعند من تقدمه من الصوفية أمثال "القشيري" تهدف إلى غاية أخلاقية؛ لأنها متوقفة على طهارة القلب ونقائه، فالمعرفة علامة الهداية كلما زادت زاد الخلق. وللمحبة مكانة سامية في المعرفة عند الغزالي، فهو« لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك، إذ لا يحب الانسان إلا ما يعرفه»[4]. فبعد توحيد الله تعالى تأتي المحبة مقاما أصيلا من مقامات المعرفة «ما بعد إدراك المحبة مقام إلاّ وهو ثمرة من ثمارها، وتابع من توابعها، كالشوق، والأنس، والرضا، وأنه لا قبل المحبة مقام إلاّ وهو مقدمة من مقدماتها، كالتوبة، والصبر، والزهد»[5].

أما الغاية الثالثة فهي الفناء في التوحيد، وهو أعلى مراتب التوحيد عند "الغزالي"، ومعناه أن لا يرى في الوجود إلا واحدا، وهي مشاهدة الصديقين، لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا، فلا يرى نفسه أيضا، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق»[6]. فالذي فَنِي في التوحيد إذن «هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من حيث عبد الله، فهذا هو الذي يقال فيه أنه فنى في التوحيد، وأنه فنى عن نفسه، وإليه الإشارة بقول من قال: كنا بنا ففنينا عنّا، فبقينا بلا نحن»[7].

---

[1]- انظر: عثمان عيسى شاهين، **نظرية المعرفة عند الغزالي** "أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده"، (القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1962م)، ص 361.

[2]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج5، ص158.

[3]- سهام خضر، **الاتجاه الصوفي عند الإمام أبي حامد الغزالي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 2010م)، ص207.

[4]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج4، ص254.

[5]- المصدر السابق، ج5، ص52.

[6]- المصدر السابق، ج4، ص ص302-303.

[7]- المصدر السابق، ج3، ص276.

وبهذا الوضوح يصف "الغزالي" تجربة الفناء في التوحيد الذي هو ثمرة المعرفة، ويعيب على من لم يحسن التعبير عنها قائلا: «فهذه الأمور(أي الأمور المتعلقة بالفناء) معلومة عند ذي البصائر، أشكلت لضعف الأفهام عن إدراكها، وقصور قدرة العلماء بها عن إيضاحها، وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض إلى الأفهام، أو باشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم، فهذا هو السبب في قصور الأفهام عن معرفة الله تعالى »[1]. كما يعيب عن منكرها بقوله:« فأمثال هذه المكاشفات لا ينبغي أن ينكرها المؤمن لإفلاسه عن مثلها، فلو لم يؤمن كل واحد إلا بما يشاهده من نفسه المظلمة وقلبه القاسي لضاق مجال الإيمان عليه، هذه أحوال تظهر بعد مجاوزة عقبات، ونيل مقامات كثيرة أدناها الإخلاص، وإخراج حظوظ النفس»[2].

كان الغزالي حريصا كل الحرص على الملاءمة بين الفناء في التوحيد والعقيدة الإسلامية فهو لا ينطلق كأصحاب وحدة الوجود، بل يجعل الوحدة التي تتم في حال الشهود غير منافية للكثرة، ويميز بين وجود الله ووجود العالم[3]. وهذا ما أكده "نيكلسون" حين رأى أن "الغزالي" قد أوصد بنظريته في التوحيد الباب أمام وحدة الوجود فيقول: «أما الغزالي فقد تشبث دائما بنقطتين جوهريتين الأولى تقديسه للشرع، والثانية وجهة نظره في الألوهية، فإنه أوصد الباب في وجه مذهب وحدة الوجود بقوله مع أهل السنة أن الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث، وأنه بمقدار ما يتحقق في النفس الإنسانية من صفات الكمال الإلهية يكون استعدادها لمعرفة الله، وأن العبد عبد، والرب ربّ، ولن يصير أحدهما الآخر البتة»[4].

كما يتفق "الغزالي" مع غيره من الصوفية في أن التعبير عن حقائق التوحيد التي تنكشف في حال الفناء بألفاظ اللغة يوقع صاحبه في إشكالات لا حصر لها، فيؤثر لذلك الإمساك عن الخوض فيها[5]، وفي ذلك يقول: «ولم نقدر على أن نذكر من بحار التوحيد إلا قطرة من بحر المقام الثالث من مقامات التوحيد، واستيفاء ذلك في عمر نوح محال كاستيفاء ماء البحر بأخذ القطرات منه، وكل ذلك ينطوي تحت قول لا

---

[1]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ومعه: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعلامة: زين الدين أبي الفضل العراقي، ج3، (بيروت: دار القلم، ط3، دت)، ص276.

[2]- المصدر السابق، ج4، ص305.

[3]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص179.

[4]- غريب محمد علي، **في التصوف الإسلامي**، ص84.

[5]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، ص ص4-19.

إله إلا الله، وما أخف مؤنته على اللسان، وما أسهل اعتقاد مفهوم لفظه على القلب، وما أعزّ حقيقته ولبّه عند العلماء الراسخين في العلم فكيف عند غيرهم »[1]. وإذا اضطر الصوفي إلى التعبير عنه لم يعبر إلا رمزا[2].

أما الغاية الأخيرة فهي "السعادة"؛ وتعتبر عنده الغاية النهائية للطريق الصوفي، وهي ثمرة المعرفة بالله[3]، لذا ألّف كتاب(كيمياء السعادة) للحديث عنها مبيّنا أهميتها قائلا:«لما كانت السعادة التي هي مطلوب الأولين والآخرين لا تنال إلا بالعلم والعمل، وافتقر كل واحد منهما على الإحاطة بحقيقته، ومقداره، ووجوب معرفة العلم والتمييز بينه وبين غيره بمعيار وفرغنا منه وجب معرفة العلم المسعد والتمييز بينه وبين العمل المشقي فافتقر ذلك أيضا إلى ميزان فأردنا أن نخوض فيه... »[4]. لكن ما يميز "الغزالي" عمن سبقه من الصوفية في أنه جعل من السعادة نظرية متكاملة، لم يسبقه إليها أحد قبله[5].

يقوم طريق السعادة إذن عند "الغزالي" على ثنائية العلم والعمل به فيقول في هذا الشأن:«إذا نظرت إلى العلم رأيته لذيذا في نفسه، فيكون مطلوبا لذاته ووجدته وسيلة إلى الدار الآخرة وسعادتها، وذريعة إلى القرب من الله تعالى، ولا يتوصل إليه إلا به، وأعظم الأشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل، ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل، فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم»[6]. ونظرية السعادة عنده قائمة على نوع من التحليل النفسي، إذ يترتب على كل نوع من أنواع المعرفة نوع من اللّذة أو السعادة[7]، وأجّل اللذات وأعلاها معرفة الله، ولا يتصور أن يُؤثر الإنسان عليها لذة أخرى إلا إذا حُرم من هذه اللّذة[8]، لأنه إذا كان المعروف أجّل كانت المعرفة أكبر، وإذا كانت المعرفة أكبر، كانت اللّذة أكبر، يقول موضحا ذلك: « وكلما كانت المعرفة أكبر كانت اللّذة أكبر، ولذلك فإن الإنسان إذا عرف الوزير فرح، ولو علم بالملك لكان أعظم فرحا. وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى، لأن شرف كل موجود به ومنه، وكل عجائب العالم آثار صنعته، فلا

---

[1]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ومعه: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعلامة: زين الدين أبي الفضل العراقي، ج3، (بيروت: دار القلم، ط3، دت)، ص316.

[2]- سهام خضر، **الاتجاه الصوفي عند الإمام أبي حامد الغزالي**، ص211.

[3]- المرجع السابق، ص212.

[4]- الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، تح: سليمان دينا، (مصر: دار المعارف، دط، 1961م)، المقدمة.

[5]- سهام خضر، **الاتجاه الصوفي عند الإمام أبي حامد الغزالي**، ص212.

[6]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج1، ص12.

[7]- عامر النجار، **نظرات في فكر الغزالي**، ص68.

[8]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ج4، ص 164.

معرفة أعزّ من معرفته، ولا لذّة ألذ من لذّة معرفته، وليس منظر أحسن من منظر حضرته»[1]. فاللذة الحاصلة من معرفة الله لا تبطل أبدا حتى بعد الموت، بل تكون أقوى لخروج الإنسان من الظلمات إلى النور، وهذا عكس اللذات المتعلقة بالجوارح[2]، وهي السعادة التي عبّر عنها الصوفية بمقولتهم المشهورة (نحن في سعادة لو علمها الملوك لحسدونا عليها).

وعليه: وبعد هذه الرحلة المشوقة مع التصوف الإسلامي، والذي يؤكد على وجود تجربة صوفية إسلامية فريدة، خلصنا من خلال مدارستها إلى جملة استنتاجات نلخصها في النقاط التالية:

– قام علم التصوف عند المسلمين كعلم أفرد له كرسي إلى جانب الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، بل اعتبر ثورة على ما أنتجته هذه العلوم من مفاهيم إسلامية، أغفلت جانبا من الدين، بل أسّ الدين، وهو روح الإسلام، فكما أن للإنسان روحا وجسدا، فللدين ظاهر، وباطن. فجاء هذا العلم ليحيي ما طمس من الدين.

– تجاذب التصوف الإسلامي طيلة مسيرته اتجاهان: اتجاه سني، مثّله "الغزالي" أحسن تمثيل، ثم من تبعه من شيوخ الصوفية الكبار، ملتزم بأدب الشرع. وغلب على تصوفهم الطابع الخلقي العملي[3]. واتجاه فلسفي يمثله من ذكرنا من متفلسفة الصوفية من أمثال "الحلاج"، و"ابن عربي"، الذين تأثروا بروافد أجنبية أخرى، فكانوا مثار الجدل، وقد حُبّرت فيهم الآلاف من الصفحات بتكفير لبعض أهله، وشنّت عليهم حرب ضروس[4] بلغت حدّ القتل كما حدث مع الحلاج –رحمه الله–، وبين شروح، وردود لم تنته ليومنا هذا.

– التصوف السني هو التصوف الذي خرج من رحم روحانية الدين الإسلامي، ونما وترعرع في كنفه، فهو بالتالي خير ممثل لهذا الدين الحنيف؛ لأنه جمع بين الروح والجسد في تناغم، ولم يغلب أحدهما على الآخر كما فعلت اليهودية والمسيحية. كما أنه أسّس على رؤية توحيدية بعيدة عن شطحات من اتهموا في دينهم بسببها. ويعتبر " الغزالي" الشخصية الفكرية الفذّة التي مثلت هذا الاتجاه أحسن تمثيل. فتجربته الصوفية تجربة حيّة عاشها وتذوق ما فيها، بعد أن هداه الله لهذا الطريق بنور قذفه في قلبه، فعمد إلى تبليغها، ولم يتركها حبيسة لديه، أو مسجونة داخل مجلداته، فكان داعية لمنهجه الصوفي الكشفي.

---

[1]– النجار، عامر، **نظرات في فكر الغزالي**، (دب: شركة الصفا للنشر، دط، 1990م)، ص68.

[2]– المرجع السابق، ص68.

[3]– نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص19.

[4]– المرجع السابق، ص19.

الذي يقوم على رؤية تكاملية جمعت بين الفكر والعمل في نسقية فريدة من نوعها، وكانت مهمته ناجحة في تعميق روحانية الإسلام في مفهوم العبادات والمعاملات، وحين رسم طريقا صوفيا وضع له قواعد للسلوك يلتزم بها السالك أو المريد. وتشهد له أعماله هذه بموسوعيته التي أثّرت في الكثير من الباحثين المسلمين والغرب على السواء.

وترجع أهمية "الغزالي" في التصوف الإسلامي إلى عدّة أمور أهمها[1]: أنه أثار بقوة مشكلة الشك واليقين، فلم يجعل المعرفة الدينية تقليدا أو جدلا نظريا كما هو الشأن عند المتكلمين، وإنما جعلها تجربة ذوقية، وحدّد معالمها تحديدا لم يسبق إليه أحد فأعطى للإسلام في عصره وبعده ذوقا جديدا، وعمقا متفردا، تجلت في إعطاء قراءة، وفهم، وتفسير روحي، ذوقي للتوحيد، وللعبادة الإسلامية، وأحيا أسرارها الباطنية، في مقابل معانيها الظاهرة، وعدّ تصوفه صورة لحياته، وحياته صورة لتصوفه، وكان في كل مراحل رقيّه الروحي صادقا مع نفسه صدقا لا يتطرق إليه شك. لقد استطاع الغزالي بعمله الفذّ أن يحتفظ بفاعليته على مرّ القرون، ولم تنل الأيام، والليالي من أفكاره، بل بقيت حيّة تؤثر تأثيرا كبيرا حتى اليوم على الحياة الدينية والعقلية في العالم الإسلامي[2].

* * *

[1]– التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م)، ص184.

[2]– زقزوق محمود حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، ص57.

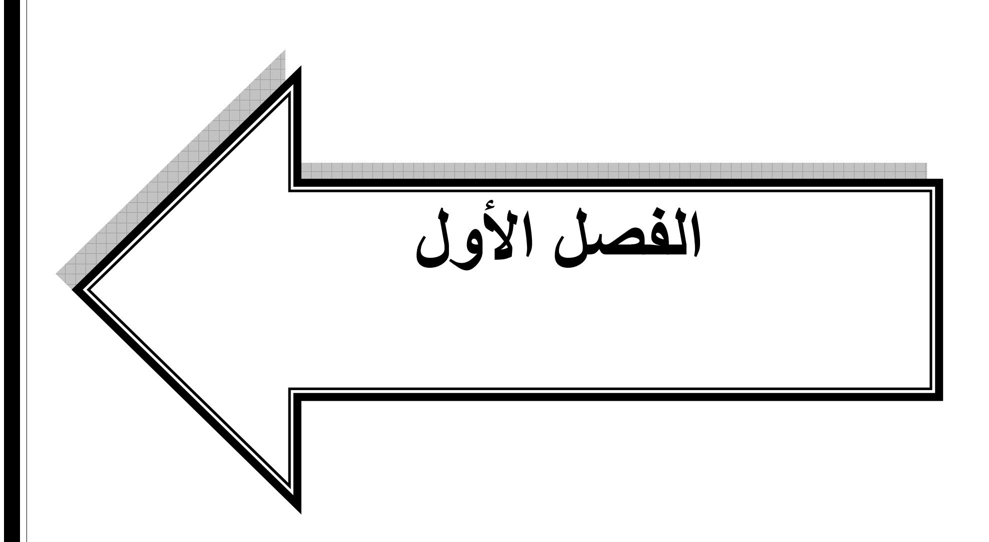
الباب الثاني

قراءة تحليلية مقارنة بين التجارب الصوفية في الأديان السماوية

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث



منهجية المقارنة

المبحث الأول

المبحث الثاني

نظرًا لكثرة ما كُتب حول التّصوف في الأديان السّماوية، فإن المقام يقتضي إعمال منهجيّة مقارنة تبرز الأسس المعتمدة للمقارنة، ثمّ تُعرض أطراف المقارنة في ضوء هذا الأساس. وقد رأيت أن أستهلّ هذا الفصل بعناوين مهمّة لسيرورة الدراسة وفق خطة منظّمة، كما سيأتي:

المبحث الأول:

التّجربة الصوفيّة وعلاقتها بالتّجربة الدّينية:

إن التجربة الصوفية تندرج تحت المسمى العام (التجربة الدينية)؛ وهي مصطلح أوّل ما ظهر في أروقة الفكر المسيحي الحديث، وبالأخصّ الإلهيات المسيحيَّة على يد اللاهوتي الألماني "فريدريك شلاير ماخر"(*Friedrich Daniel Ernst*)[1]. ولها معنيان: عام وخاص؛ أما المعنى الخاص فيدور حول "التجربة الصوفية"، لأن البحث الديني المعاصر حين يتصدّى لدراسة ماهية التّجربة الدينية يفصل بين: (التجربة الدينية العادية)، و(التجربة الدينية الصوفية)، وهما النموذجان اللّذان يغلبان في الدّراسات الدينيةِ الفلسفيّة المعاصرة. ومع ذلك فقد اختلفت مواقف الباحثين في تاريخ التصوف حول علاقة التصوف بالدين إلى موقفين رئيسيين: أول يربط بين التجربتين، وثانٍ يمايز بينهما، وذلك من خلال محاولاتهم الجادة للإجابة عن السؤال التالي: هل التجربة الصوفية تنشأ في الوعي[2] الإنساني لفئة قليلة توفرت لهم الظروف لخوضها بعيدًا عن الدين، ثم يحاول الصوفي أن يكسبها شرعية دينية حتى لا تهاجم؟ أم أن في الدين جانبا روحيّا مطموسًا يدفع تلك الفئة لتلمس مضمونه فتحييه داخلها، وبذلك تعطي للدّين روحا جديدة بعد أن لاحظت جفافًا وفتورًا في معناه التقليدي؛ بل قد تزيد على ذلك، فتعطي تفسيرًا للدّين قد يختلف عمّا عهده.

---

[1]- **شلاير ماخر(1768–1834م)**: هو فريدريك دانيال إرنست شلاير ماخر فيلسوف وعالم لاهوتي ألماني. انتخب عضوا بأكاديمية العلوم البروسية. من أوائل من جعل فن الفهم والتأويل للنصوص علما مستقلا تحت اسم(الهرمنيوطيقا). من مؤلفاته: (الإيمان المسيحي طبقا لمبادئ الكنيسة الإنجيلية)، (الجدل)، (الأخلاق الفلسفية). الحلو، شارل، **موسوعة أعلام الفلسفة (العرب والأجانب)**، ج1، إعداد: روني إيلي ألفا، مراجعة: جورج نخل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1912هـ/1992م)، ص ص21–24.

[2]- **الوعي**: يعرف بأنّه «إدراك النّفس لأحوالها، وأفعالها». ثم تطور مفهومه إلى اتجاهين: أولهما وظيفي، والثاني مادي. أما المعنى الأول للوعي فهو يعني شكلًا أو تركيبًا في الإنسان، مؤسسًا في التركيب الذّاتي للإنسان؛ أما بالمعنى الثاني فإن الوعي يشمل كل ما هو معطى في ذات الإنسان. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص368.

المطلب الأول: تمايز التجربة الصوفيّة عن التجربة الدّينية:

ينطلق "ولتر ستيس" في شرح المسألة من خلال ذلك المفهوم الشّائع الذي يعرّف التصوف بأنه مذهب ينتمي لأيّ دين، فنقول تبعًا لذلك هذا تصوفٌ إسلاميٌّ، أو أنه ظاهرة دينيّة إسلامية مثلا؛ وهو المفهوم السّائد، والمنتشر في عصرنا الراهن نظرا لوجود علاقة تلازم في الذِّهن، وإن لم تكن صحيحة –كما يرى– تربط بين التّصوف، والرّموز الصوفيّة في الإسلام سواء منهم المعتدلين أو الغلاة. وهذا الربط مجانب للصّواب؛ لأنّه عند استقراء واقع وأصول هذا التّيار سنجد جذوره ممتدّةً وضاربةً في عمق التاريخ الإنساني الذي يخبرنا أنّ هذه النّزعة لم تنحصر يوما في ديانة معينة، ولم تكن حكرًا على ثقافة بعينها؛ لأنَّه كما يعرِّفها أحمد أمين في ظهر الإسلام: «نزعة من النزعات لا فرقة مستقلة كالمعتزلة والشِّيعة وأهل السّنة، ولذلك يصح أن يكون الرجل معتزليّا وصوفيّا أو شيعيّا وصوفيّا أو سنيا وصوفيا بل قد يكون نصرانيّا أو يهوديّا أو بوذيّا وهو متصوفا»[1]. أيضا من الأخطاء الشّائعة أن يُعرَّف التصوف على أنه ظاهرة دينية في المطلق، سواء كان التصوف إسلاميا، أو مسيحيا، أو يهوديا. ووجه الخطإ هنا أنّ التصوف قادر على أن يتأقلم مع الفلسفات الإلحاديّة؛ لذا يؤكد ولتر ستايس هذه الحقيقة في معرض سؤال جوهري: «هل التصوف هو أساسا ظاهرة دينية؟ والإجابة كانت بالنفي مع أنه قد يرتبط بالدين؛ لكنه ليس في حاجة إليه، فيقول: « ...قد يدهش بعض هؤلاء الفلاسفة إذا علموا أنه على الرغم من أن عددا كبيرا من المتصوفة كانوا مؤلِّهة، وأن عددًا آخر كانوا من أصحاب وحدة الوجود، فإن هناك أيضا متصوفة ملاحدة»[1]. فهذه التَّجربة نفسها يمكن تأويلها بطريقة غير تأليهيَّة كما هي الحال في البوذيّة. وفضلا عن ذلك فلو كان المرء يعني (بالدين) هذا الدِّين أو ذاك من ديانات العالم المعروفة، فإننا يمكن أن نقتبس "أفلوطين" بوصفه متصوفًا لا دينيًّا طالما أنّ الخلفية العقلية التي أوّلَ تجربتَه الصوفيّة من خلالها كانت مذهبا فلسفيّا وليست الدِّين»[2].

فالتجربة الصوفية إذن عند أصحاب هذا الاتجاه واحدة، وفيها شقّان: التّجربة الصوفية كتجربة فرديّة عاطفيّة خالصة من جهة، ودين الصّوفي من جهة أخرى. لكنَّهم في الأخير لا ينكرون وجود علاقة بينهما، فالتَّجربة واحدة في جوهرها، ولكنَّها مختلفة في أساس تفسيرها المتأثِّر بالحضارة الَّتي ينتمي إليها

[1]– ولتر، ستيس، **التصوف والفلسفة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي، دط، 1999م)، ص410.

[2]– المرجع السابق، ص410.

كلّ صوفي؛ فالمتصوف المسيحي يؤوِّلُ تجاربه من منظور العقيدة المسيحيّة التي آمن بها. أما المتصوف الهندوسي فهو يؤوِّلها من منظور الأفكار الهندوسيّة السَّائدة في ثقافته، والبوذي من منظور التّصورات التي ربما أتتْ من مصادر آريّة سابقة، أو ربما أعاد بوذا صياغتها من جديد في بعض جوانبها على الأقل[1]. ويلخص "ولتر ستيس" مضمون هذا الاتجاه قائلا: «تتفق التجارب الصوفية التي رواها المسيحيون، والمسلمون، واليهود، والهندوس، والبوذيون، وأيضا المتصوفة الذين لم يتبعوا أيّةَ عقيدة دينيَّة محددة؛ لكنَّها تختلف في تأويل كلِّ متصوفٍ لتجاربه تأويلا عقليّا مستمدًا من خصائص ثقافية»[2]، ويضيف قائلا: «فالصّوفي في أيِّ ثقافة عادة ما يؤوِّلُ تجربته من منظور الدِّين الذي تربَّى فيه»[3]. فالتجربة الصوفية في الأديان جميعا متماثلة ومتشابهة، تصدر من نواة مشتركة واحدة لمكونات التَّجربة؛ لأنَّ التَّصوف كحالة مميزة للوعي[4] يحاول الصوفي بعدها صياغة مكوناتها وفق الدائرة الثقافية الخاصة التي ينتمي إليها بغيةَ التوافق مع معالم تلك الثقافة[5]، ومحددات الإطار العقدي العام للدين الذي ينتمي إليه، ويؤمن بأصوله الإيمانية، فيجتهد من أجل ربط تجربته الروحيَّة بهما؛ أي تفسير محتويات الخبرة وفقا لتعاليمها، طلبًا للشرعية الدّينية لمشروعه الذاتي وتجربته الفردية[6]؛ لكنَّها في الأخير تبقى ظاهرة دينيّة فرعيّة كما يعتقد وليام جيمس[7].

فالتجربة الصوفية إذن تجربة فردانية عاطفية خالصة[8]، إن تُرِكَتْ بدون حاكم يحكمها كانت ساحة مشاعة ومفتوحةً للفوضى الأخلاقية مالم تلتزم بأدبَيْ العقل والدين[9]. وها هو الغزالي أعظم شخصية صوفية حدّد للوعي الصّوفي إطاره الشّرعي الموزون بالدين والعقل، وهو (ميزان الله في الأرض)[10]. ومن مؤيدي هذا الاتجاه "كمال جعفر" إذ يقول: «أنه من الطبيعي–وليس من الضروري– وجود قرابة بين

---

[1]– ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي، دط، 1999م)، ص ص51-52.

[2]– المرجع السابق، ص6.

[3]– المرجع السابق، ص410.

[4]– عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن**، ص19.

[5]– المرجع السابق، ص39.

[6]– المرجع السابق، ص19.

[7]– شولبهافات بوريا كوشاروين، **طبيعة التجربة الدينية في فلسفة وليام جيمس**، ترجمة وتعريب: سفيان البطل، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص168. www.nama_center.com:(2017/10/15)

[8]– عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن**، ص21.

[9]– المرجع السابق، ص21.

[10]– المرجع السابق، ص21.

التّصوف، وبين الدين والثقافة اللتين نبت فيهما. ومن المهمِ أن تعلم أن التصوف لا يمثل ميلًا إلى جعل الإنسان مسيحيا أو بوذيا أو مسلما... إنه الإنسان يضع تجربته الصوفيَّة في مكانها المناسب من إطار عقيدته، وسيبدو مضطرًا إلى الاعتماد على التراث والثقافة اللتين يعيش فيهما. فإذا كان يعيش في بلاد تدين بالبوذية فيفسر تجربته في ضوء النيرفانا، وفي البلاد المسيحية تحت اسم الاتصال أو الاتحاد بالألوهية»[1]. وما يؤكد بالفعل هذا الحكم والرأي هو: اهتمام علماء التصوف المقارن بتعداد الخصائص العامة المشتركة للتجربة الصوفية، فالتصوف كظاهرة روحية إنسانية يحمل قاسما مشتركًا على الأقلِّ من حيث المظاهر والأهداف في مختلف الأديان السماوية والوضعيّة، وحتى اللامنتمين إلى أيِّ دين كلُّهم سواء، ويمكن تلمُّس هذه المظاهر والأهداف في إطار الدّراسات المقارنة كالتصوف المقارن، أو في مجال تاريخ الأفكار عند تناول التصوف كظاهرة في الأديان المختلفة كالإسلام والمسيحية، أو الإسلام والبوذية مثلا. وقد اهتم كثير من الباحثين بمجال المقارنة كما هو الحال عند كبار المستشرقين.

المطلب الثاني: التجربة الصوفية تجربة دينية:

اتّفقَ أصحاب هذا الاتجاه على اعتبار التجربة الصوفية في صميمها تجربة دينية؛ منطلقين من مسلَّمة مفادها أن لكلِّ دين تصوفه الخاص الصادر عن تعاليمه، ولا وجود إذن لتجارب صوفية خارج نطاق الدِّين، ودليلهم في ذلك ارتباط مصطلح تصوف بالدين، فنقول: التَّصوف الإسلامي، والتصوف المسيحي، والتَّصوف اليهودي،...إلخ، حتى وإنْ اختلفوا حول ما إذا كان التَّصوف الابن الشرعي للدِّين نشأ في أحضانه، أو أنه مُتَبَنَّى –إن صح التعبير– فقد تلّون به، وأخذ طابعه بعد أن كان منشؤه في الوعي الصّوفي للإنسان. والراجح إذن أن التجربة الصوفية في الأديان السماوية غيرُ منفصلةٍ عن الدّين[2]؛ لأنها دينية المنشأ[3]، وهي عبارة عن تجربة دينيَّة بالغة العمق ترتبط بها ظواهر نفسيَّة وتصرفات أخلاقية، وتنشأ عنها مواقف فكرية، وإبداعات أدبية وفنية تجعل هذه التجربة وثيقةَ الصِّلة بالدين الذي استلهمَتْ روحه، وعبّرت عن نفسها من خلال قيمه، وتعاليمه[4].

---

[1]- عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن–ملاحظات منهجية**–مجلة إسلامية المعرفة، عدد36، سنة 2004/1425م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (الولايات المتحدة الأمريكية)، ص42.

[2]- جعفر، محمد كمال إبراهيم، **التصوف طريقا وتجربة ومذهبا**، ص38.

[3]- المرجع السابق، ص38.

[4]- المرجع السابق، ص38.

ومن المدافعين عن هذا الرأي"س.ر زينر" الذي يُصرّح بأن التجربة الصوفية في الغالب تكون مشدودة وموصولة بدين بعينه؛ تصدر عن تعاليمه، وتتشكل في ضوئها. وقد أيّده في موقفه هذا "جيرشوم شوليم" حين صرّح أن لا وجود لتصوف عام من غير هويَّة معينة، بل هناك تصوف خاص، ومتمايز في كل دين؛ فالصوفيَّة يصدرون عادة من تعاليم عقيدتهم الدينية[1]. وهذا ما يعتقده أيضا "نيكلسون" حين صرح بأن «الأنواع الكبرى من التصوف-وإن كان بينها شيء من الشّبه في العموم- كلٌّ منها يتميز بخصائص نتجت عن الظّروف التي منها نشأ، وفيها ترعرع. وكما أن التصوف المسيحي لا يمكن أن يفهم دون الإشارة إلى المسيحيَّة، فكذلك التصوف الإسلامي لابدَّ أن يُبحث متّصلا بالنمو الخارجي والداخلي للإسلام»[2].

وقد أعطى "برجسون" مثالا عن ذلك حين ربط بين المسيحية والتصوف، بل اعتبر كليهما شرطا للآخر دون تحديد؛ لذا يؤكد أنَّ روحانية الصّوفي مشبعةٌ بهذا الدِّين، ويبرر ذلك بأنه (أي الصوفي) «به بدأ، ولابدَّ أن تكون آراؤه الدينيّة متفقة وآراء اللاهوتيين بوجه العموم. وسوف يستفيد عقله وخياله من تعاليم اللاهوتيين فيعبر في ألفاظ عمّا يحسه، وفي صور مادية عما يراه رؤية روحيّة... وهكذا تستفيد صوفيته من الدِّين، بانتظار أن يغتني الدِّين بهذه الصوفية. وبهذا تفسر الوظيفة التي يشعر بها المتصوف أن عليه أن يقوم بها قبل كل شيء، وهو إذكاء الإيمان الديني»[3]. فهو يرى أن تعاليم الدين المجردة هي الأصل في الصوفية، وما فعلته الصوفية أنها أخذت نصوص العقيدة ورسمتها بأحرف من نار، «فوظيفة الصوفيين ما هي إلا إذكاء الدين بما يضطرم في نفوسهم من أدوار»[4].

والملاحظ أن حديثه هنا لا يخرج عن دينه وهي المسيحية حين يؤكد أن «الصوفية والمسيحية كل منهما شرط للأخرى من غير تخصيص»[5]. وفي تقييمه لتصوف العصور الوسطى يرى "بول تلش" أن كل دين يحتوي على عنصر صوفي لا يمكن استبعاده[6]. وكان يطرح سؤالًا على طلبته: هل يمكن تعميد

---

[1]- س.ر. زينر، **موسوعة الأديان الحية، (الأديان السماوية)**، ج1، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2010م)، ص278.

[2]- نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص10.

[3]- هنري برجسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص255.

[4]- المرجع السابق، ص253.

[5]- المرجع السابق، ص255.

[6]- بول تلش، **تاريخ الفكر المسيحي**، ص25.

التَّصوف بواسطة المسيحية؟ وكانت الإجابة طبعا «بالإيجاب، مادمنا نفرق بين النوع المجرد من التصوف الذي تقول به الهندوسية، والنَّوع العيني الذي تقوم عليه المسيحية. فالتصوف العيني هو تصوف "المسيح"، وهذا التصوف يمكن أن تقوم به المسيحية كدين تاريخي»[1]. وبدون العنصر الصّوفي في الدّين كما يرى الكاتب سوف يختزل الدّين إلى مذاهب فكرية أو أخلاقية. وفي حالة استبعاد العنصر الصّوفي تصبح المذاهب الصادقة أو الأخلاق المستحسنة هي التي تشكل ماهيةَ الدين، فبدون التصوف–كما يرى–«سوف يكون التراث المسيحي أرضا شاسعة جدباء لا تجد ما يخصبها»[2].

وعليه: فبعد عرض موقف الفرقين، لاحظنا أن الخلاف بينهما خلاف صوري، خاصة عند حديثنا عن الأديان السّماويّة ؛ فلا يهمّ إن نشأت التجربة الصوفية في الوعي، ليحاول الصوفي بعدها كسب شرعية لتجربته حتى لا تتلقى إدانة ورفضًا، أو أنها نشأت لإحياء ذلك الجانب الروحي من الدِّين، ما أدى إلى ظهور ما اصطلح عليه صوفيَّة الأديان السماوية بالأخصِّ اليهودية والإسلام (الجمع بين الحقيقة والشريعة)[3]، لتتطور فتغدو في الأخير محاولات جادة لإعطاء قراءات تأويليَّة أخرى روحية للدِّين (عقيدة، ومعرفة، وممارسة)، وستتأكد لنا حقيقة التجربة الصوفية كتجربة دينية فيما سيأتي. ومهما حاول أصحاب الاتجاه الأول تتبع نقاط التَّعارض بين التجربتين[4] إلا أن التّجربة الصّوفية في آخر المطاف تبقى

---

[1]– بول تلش، **تاريخ الفكر المسيحي**، ج1، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، (القاهرة: مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، دط، 2012م)، ص25.

[2]– المرجع السابق، ص26.

[3]– عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن–ملاحظات منهجية**، ص19.

[4]– ومن الفروقات الأساسيَّة بينهما: أن التجربة النفسيَّة الأساسيَّة في التصوف هي العزوف عن الرغبة في الحياة، أما التجربة النفسيَّة الأساسيَّة في الدين فهي إرادة في الحياة لا يمكن التحكم فيها، بل يزيد منها الدفع القوي لتأكيد الشعور والرغبة في الضرب في الحياة في ظلِّ مبادئ وقيم؛ إلى جانب ذلك يوجد الحماس المنقطع النظير لتحقيق هذه القيم أو المثل والأهداف. ويعلق بعض الباحثين على هذا بقولهم إن طابع التصوف السلبي هادئ، منعزل، متأمل. بينما طابع الدين إيجابي فعال. يرى "فريدريك هيلر" في كتابه (الصلاة) أن الصوفي يهدف إلى محو الحياة الشعورية والإرادية لأنه يرى أن متعة الجذب والوجد لا يمكن أن تشترى إلا بقتل كل رغبة في الحياة. أما النبي أو الرجل الديني ففي تجربته تتأجج العاطفة والرغبة في الحياة تفرض نفسها متحدِّية الموت، ولهذا كان إيمان النبي أو رجل الدين إيمانًا ثابتًا لا يهتز، تدعمه الثقة في النفس، وروح متفتحة بالأمل الذي ينبثق من نفس آفاق المحن واليأس، على حين الصوفي يزهد، وينعزل في هدوء وأمن وسلام واستسلام. وإذا تتبعنا التجربة الدينية وجدنا ثلاث كلمات مهمة جدًّا تكاد تحتلُّ كل الآداب الدينية: الإيمان، التوكل، الثقة. ويمكن مقابلة التصوف بالدين فيما يتصل بهذه المصطلحات... فإذا كان الحبُّ والاتصال أو الاتحاد هو المركز أو قلب التصوف، فإنَّ الإيمان هو (كلمة السر) في التجربة الدينية. ولتوضيح التعارض بين اتجاه التجربة الدينية المحضة والتجربة الصوفية في نظر بعض الباحثين يمكننا أن نقول: في التصوف يقصد إلى الهروب من الحياة والزهد في متعها من أجل التمتع بحياة وراء هذه الحياة، على حين أنه في الدين يثبت الاعتقاد في الحياة، ويلقى الإنسان بنفسه بين ذراعيها. يقول الكاتب كمال جعفر ناقدًا هذا الرأي: «ولا يخفى على القارئ ما في ذلك من تعميم لا مبرر له، بل افتراء على الحقيقة، فالدين كالتصوف يدعو إلى التقليل من قيمة المادة والمتعة الحسية وهو إن يأمر بخوض

تجربة دينية. وخير دليل على ذلك ارتباط مصطلح تصوف بالدين، فنقول: التّصوف الإسلامي، والتّصوف المسيحي، والتّصوف اليهودي... إلخ، ولكلٍّ خصوصياته كما سنرى. وما سيأتي من خلال الدراسة تأكيد للعلاقة المتينة بين التصوف والدين.

المطلب الثالث: منهج دراسة التجربة الصوفية في الأديان السماوية:

السؤال الذي يتبادر إلى ذهن القارئ بعد ما تناولناه حول علاقة الدِّين بالتّجربة الصوفية: أيُّ السبيلين أصحُّ في تعاملنا مع التّجربة الصوفية؟. ونجد "عرفان عبد الحميد" ممن انبروا للإجابة على ذلك مبيِّنًا أن النظرية الأولى تسوق في أغلب الأحايين إلى المصادرة التاريخية، والتعميمات الجارفة بالتماس أوجه التشابه والمماثلة بين الدَّوائر الصوفيّة، وردِّ اللاحقِ إلى السابق من غير قرائن تاريخية تؤيد ذلك. وهي النظرة التي هيمنت على دراسات المستشرقين ممن أرجعوا الحركة الصوفية في الإسلام إلى تأثيرات أجنبيّة متغافلين كليًّا عن فعل وأثر العوامل الذاتية النابعة من تفسيرات الصوفيّة لتعاليم الإسلام[1]. أما الثانية فهي أيضا لم تسلم من النقد، فنجده يؤكد أن النظرية الثانية تتنكّر كلية للمعالم والخصائص المشتركة التي تشكل في مجموعها قاسما مشتركا، وتماثل قويا، وإلَا كيف نبرر تلك الخصائص المشتركة العامة، فهي «من لوازم الوعي الصوفي الموروثة»[2]. ليبادرنا بحلّ موضوعي في دراسة التجربة الصوفيّة باعتماد المنهجين باعتبارهما متكاملين، دونما تضاد؛ فينصرف الباحث عندئذ إلى رصد العوامل المتضافرة "الذاتية" لنشأة الظاهرة في كلّ دين، ثم يحاول التماس وجوه الشبه والمماثلة بين التجارب الصوفية في الأديان السماوية من غير وقوع تحت التأثيرات الظاهرية للمنهج الشكلي الذي همّه الأول التماس الأشباه والنظائر، وردّ

الحياة فإنما يأمر بذلك من أجل إصلاحها وهو لا يمكن أن يرضى عن الحياة كما هي. وإلا لما كانت إليه الحاجة. إنه جاء ليعدل من نظم الحياة، ويبدل من مناهجها، ولا ينسى لحظة الحياة المستقبلة التي يعدُ الله بها الإنسان. كما لا يمكن أن نتجاهل وجود عنصر الإيمان في أقصى صوره في التصوف، فالصوفي الحق يمتلئ قلبه من الإيمان بما لا تزعزعه الكوارث ولا الملمات، ولكننا لا ندهش لتخبط هذا الباحث وتناقضه لأن طبيعة هذه الادعاءات توقع ولا شكَّ في التناقض. ومع ذلك فقد حاول بعض الباحثين أن ينبّه إلى نقاط الخلاف الجوهرية بين الدين والتصوف. انظر كمال جعفر، **التصوف، طريقا وتجربة ومذهبا**، ص53 وما بعدها.

[1]- عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن–ملاحظات منهجية–**، ص40.

[2]- المرجع السابق، ص40.

اللاحق إلى السابق بوحي سابق من نظرية التأثير الأجنبي الذي يُغفِلُ، ويُسقِطُ من الاعتبار فعل العوامل الذاتية في نشأة الظاهرة وتطورها[1]. وهذا ما حاولت تطبيقه في أطروحتي هذه.

المطلب الرابع: فطرية التصوف (النزعة الروحية):

إنّ الحديث عن النزعة الصوفية الفطرية يعدُّ توصيفًا، أو مهادًا توصيفيًّا متّسعًا لمعنى التّصوف ومغزاه الإنساني، وهو المشترك بين جميع البشر. لذا قبل حديثنا عن التّصوف بإضافته لأيِّ دينٍ سماويٍّ كان أو وضعي؛ كان لزامًا بحث مصدر هذه النزعة الروحية المشتركة؛ لأنّه من غير المنطقي أن نتحدث عن تصوف مضاف لدين ما قبل معرفة، وبحث مصدر تلك النزعة الروحية كنزعة إنسانية عالمية جوانية ناشئة في التكوين الباطن لبني الإنسان.

فمن المسلم به أن الإنسان منذ أن خلقه الله، وقبل أن يستلم مهامه في الحياة كان مفطورًا على الإسلام[2]، وكانت أول اهتمامات الفطرة الإنسانية نابعةً من شعور الإنسان بعبوديته، وأنه مخلوق لابد أن يخضع لخالقه[3]، فظل موصولا بعالم الغيب، ومجبولًا على التطلع إليه، باحثًا عن الوسيلة التي تحقق له القرب من الله. وهذه الغاية دعت إليها كل الأديان السماوية منذ آدم إلى محمد ﷺ فكل واحد منهم دعا إلى كلمة التوحيد، قال تعالى: ﴿ وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾ ﴾**[سورة الأعراف:65]**، وقوله: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾**[سورة الأنبياء:25]**، فكانت رسالتهم واحدة للناس أجمعين، موجهة للمكلفين الذين أودع الله فيهم ملكة العقل، وجعله مناط تكليفهم، وبه فضلهم عن سائر مخلوقاته. وبه يمكنهم معرفة خالقهم، ومعبودهم، ويميزون به بين ما ينفعهم، وما يضرهم؛ لكن الذي يقع فيه التفاوت يعود إلى مختلف المواهب والمدارك التي تتحقق بها مختلف المعارف باعتبارها مكتسبة، لذلك نرى التفاوت بين الناس في الذكاء، وقوة الإدراك[4].

---

[1]- عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن–ملاحظات منهجية**–مجلة إسلامية المعرفة، عدد36، سنة 2004/1425م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (الولايات المتحدة الأمريكية)، ص40.

[2]- راجع: سورة الأعراف: 172.

[3]- بشير بوساحة، **التجربة الروحية عند أوغسطين وأبي حامد الغزالي**، ص382.

[4]- امحمد ربيع، **التربية الصوفية وأثرها في السلوك**، ص44.

فإذا تحدثنا عن التصوف باعتباره ذلك المستبطن الروحاني الموجود في الإنسان[1]، أو باعتباره ذلك الشعور الذي يصاحبه، وينمي فيه روح التطلع إلى عالم الغيب، أو كما يسميه البعض (غريزة الحقيقة)، أو ما يحبّ البعض الآخر نعته بالنزعة الباطنية التي تتوق إلى المطلق للتقرب منه، بدافع من هذه الروح أو ذاك البعد الروحي كعنصر جوهري في حياة الإنسان باعتباره قوة دافعة تدفعه للبحث عن خالقه، وعبادته، والاستسلام لأوامره.

إن هذه القوة الدافعة التي هي خلاصة الجوهر الإنساني قد أودعها الله في فطرة البشر ليبحث عن صانعه، ولم يودعها في الحيوان، لأن الروح لها «نوع من النزوع إلى التسامي على مطالب الحياة الحيوانية المادية، والشّوق إلى الصعود إلى العالم الروحاني الذي إليه تنتسب، وكلُّ شيء إلى أصله ينزع، وإلى وطنه يحنُّ، ويبحث عن وسائل العودة إليه كلما تذكره[2]. لذا كان افتقار العبد أن يكون عبدًا لله تعالى افتقارًا ذاتيًّا فطريًّا، وهو تعالى من أودع تلك الحاجة الفطرية فيه، فلا يمكن أن ينكرها منكرٌ ولا مكابر. وهذه الحالة لا تحتاج إلى علوم ومعارف مكتسبة حتى تحقق ذلك السمو، وذاك التشوّق الإنساني إلى عالم ما وراء الطبيعة[3]، فأشواق الروح الإنسانية قسط مشترك بين بني آدم لا تنفرد به أمة من الأمم، ولم تستوعبها عقيدة واحدة كل الاستيعاب دون سائر العقائد الدينية[4]. وانطلاقا من ذلك يرى "طه عبد الباقي سرور" أن التصوف بمعناه التّعبدي، وبهدفه الذي ينشده (وهو الطاعة والمحبة الإلهية) خُلق مع الإنسان يوم خلق؛ لأنه فطرة الروح وغاية الحياة، فالإيمان بوجود قوّةٍ عليا يلوذ بها الإنسان فطرة إنسانية وُجِدتْ مع الإنسان يوم خلق[5]. ويفهم من كل ما سبق أن التَّصوف نزعة إنسانية ليست خاصة بقوم دون قوم، لأنَّ الالتجاء إلى الله فطرة في كل إنسان لا تختصّ بقوم دون قوم[6]، ويقول "جوزيبي سكاتولين": «فالإنسان يبدو دائمًا أنه الكائن المدفوع برغبة عميقة لا تشبع، وبعطش شديد لا يُروى، وبقلق شديد لا يجد له قرارا و لا راحة؛ ولذا لأنه يشعر في أعماق نفسه بأنه موجّهٌ نحو ما لا حدود له،

---

[1]-إبراهيم الوراق، **التصوف وحوار الحضارات**، الحوار المتمدن، العدد(1727)/ سنة 2006م: (10-15-2016). *www.ahewar.org*

[2]- يلجين مقداد، **فلسفة الحياة الروحية: منابعها ومشاربها ونشأة التصوف والطرق الصوفية**، (بيروت: دار الشرق، دط، 1985م)، ص38.

[3]- امحمد ربيع، **التربية الصوفية وأثرها في السلوك**، ص44.

[4]- عباس محمود العقاد، **موسوعة عباس محمود العقاد**، مج5، ص942.

[5]-طه عبد الباقي سرور، **من أعلام التصوف الإسلامي**، (مصر: مطبعة نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 2016)، ص ص 8-10.

[6]- محمد حربي، **ابن تيمية وموقفه من أهل الفرق والديانات في مصر**، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1407هـ/1987م)، ص179.

أي نحو المطلق،...فهذا العطش نحو المطلق يقع محفورًا في صميم الخبرة الإنسانية الأصيلة. فمثل هذه التأملات أو التساميات نجدها لدى المتصوفة عامة من كل الأديان عبر كل العصور»[1]، ويؤكد "ولتر ستيس" بأن التجربة الصوفية كامنة في جميع الموجودات البشرية[2]، وجدت في كل أمة راقية، ولبست شكلا مناسبا لعقولها، وأفكارها، وتعاليمها، فهي معروفة منذ القدم في الهند وفي الصين، وبلاد فارس، كما نشأت ضمن اليهودية والمسيحية؛ لأنها انعكاسٌ طبيعي لتلك النزعة الراسخة في عمق الوجود الإنساني[3].

وهذه النزعة والميل إلى التسامي يدفع عادة قلّة مختارة تبحث عن هذه الحقيقة الروحية، وتجتهد في حياتها، وبشتّى الطرائق لترقية هذا البعد الروحي وتنميته، من تخلية الباطن من الأهواء، والرغبات المادية، وتجنب الرذائل والآثام، ثم تحليته بالفضائل رجاء تحقيق الخلاص، وبلوغ السعادة والطمأنينة؛ لذا عدّه "العقاد": «ملكة نفسية موجودة في بعض الطبائع لازمة لمن وجدت في طبائعهم، وألزم ما تكون لهم حين تفترق مقاييس الأخلاق، ومعايير القيم الروحيّة بينهم وبين مجتمعاتهم... ومهما تكن للنفس الإنسانيّة من ملكة خلقيّة أو روحيّة فتلك أمانة لا تفريط فيها، ولا خير في المجتمع الذي يفرِّط فيها، ويسلمها للضياع»[4].

وعليه: فالتّصوف بهذا المفهوم يمكن عدُّه شعورًا أو حالة أو صفة لسلوك إنساني فطري نشأت معه، وإذا كان منطق الفطرة يهدي إلى الله[5]، فإن الإنسان بحكم الفطرة، وسنن الكون إنما هو لله سبحانه، لا لغيره، لعبادته[6]. وعليه فإن توق الإنسان إلى الإرتقاء والسمو يجعلنا أمام نظرة متعمقة باهرة في سعي الإنسان بحثًا عن الحقيقة المطلقة[7]. لكن الإنسان، وهو ذلك المخلوق المفطور منذ نشأته على الإقرار بربوبية الله يظلُّ محتاجا إلى هادٍ يأخذ بيده إذا حادَ عن السبيل، ولن يجد هذا إلا في عقيدة

---

[1]- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف(من أجل ثورة روحية متجددة)**، تصدير: محمود عزب، تقديم: عمار علي حسن، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، دط، 2013)، ص196.

[2]- ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، ص398.

[3]- سعد رستم، **الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات النشأة، التاريخ العقيدة التوزيع الجغرافي**، (سوريا: الأوائل للنشر والتوزيع، ط3، 2005م)، ص ص175-176.

[4]- عباس محمود العقاد، **موسوعة عباس محمود العقاد**، مج5، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1391هـ/1971م)، ص953.

[5]- يوسف القرضاوي، **العبادة في الإسلام**، ص14.

[6]- المرجع السابق، ص 20.

[7]- بشروئي سهيل ومرداد مسعودي، **تراثنا الروحي**، ص1.

صحيحة نقية منبثقة من الكتاب والسنَّة. هذه العقيدة في الحقيقة هي الموجودة مع الإنسان منذ أن خلقه الله، ونفخ فيه من روحه، وستظلُّ معه توجِّهُ حياته، وتحدد أهدافه، وتقرر مصيره في حياته، وبعد مماته مصداقًا لقوله تعالى:﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾**[سورة الأنعام:162]**.

وعليه فهذه الرّوح التي أسكنها الله في الإنسان، هذه النفحة الربانيّة، والسر العظيم الذي أودعه الله في القلب السليم، والنّفس المؤمنة الراضية تعتمد أساسًا ومرجعًا على ما فُطِرَتْ عليه في بداية مشوارها. وهنا يحدث التفاوت فيما تتعلق به الأرواح؛ فإذا ظلّ العبد طموحا إلى القرب من الله تعالى، متّخذا أشكال المجاهدة من تصفية النفس وتزكيتها، فإنه مما لا شكّ فيه ستعمُّه الإشراقات، وتحفُّه الأنوار، وتغمره الرحمة، ويحظى برضوان الله، ومن ثمّ يكون جديرا بأن يقطف ثمار الاتصال التي يرغب فيها السالك في الطريق الصوفي، إنها المعرفة الحقيقيّة، معرفة الله تعالى في ملكه وملكوته، وهذا النوع من المعرفة الصّادقة ليس في متناول الناس جميعًا. فسنَّة الله في خلقه اقتضت أن يكون الناس متفاوتين في المدارك، ومختلفين في الرغبات، ومتعددين في الاتجاهات والنَّزوات، فمنهم الشقيُّ والسعيد، وبقي الناس ولا يزالون على هذا القانون الإلهي إلى أن يرثَ الله الأرض ومن عليها[1].

وفي تاريخ الحضارات الإنسانيّة نجد هذا التفاوت، فالحضارة اليونانية بلغت مستوى من التنظيم بحيث خصصت مجالًا للحسّ، وله رجاله من علماء الطبيعة، وجعلت مساحة للعقل ولها أصحابها من ذوي النُّهى، ولقد كان علماء تلك الحضارة من أمثال "فيثاغورس"، و"أفلاطون"، و"أرسطو" إلا نماذج تركت بصماتها، وانعكست ضلالها على ما جاء بعدها من الحضارات. وإذا نظرنا إلى الحضارة الهندية، والحضارة المصرية القديمتين قدم الإنسانية، فإننا نجد فيهما أن موقع ما وراء الطبيعة إنما هو وقف على ذوي البصيرة النافذة، وما تعددُ الأديرةِ والبِيَعِ كأماكن خاصة للقساوسة والرهبان إلا خير دليلٍ على مكانتهم في مجتمعاتهم، وقد بلغوا درجة من القداسة حتى ادعوا تسليم صكوك الغفران لأتباعهم، كما جاء تأكيد ذلك في قوله تعالى:﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا ۖ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾**[سورة التوبة: 31]** عندئذ حصل الانحراف ووقع الشطط، واختلت الموازين، وازداد التسلط الكنسي، ووقع التمرد[2].

بقي الأمر على حاله إلى أن جاء الإسلام فأعاد الأمور إلى نصابها، وحرّر الإنسان من عبودية العباد إلى عبودية ربِّ العباد، كيف لا وهو دين الفطرة التي تسمح بوجود التجربة الصوفية؟!-ويتضمن

---

[1]- امحمد ربيع، **التربية الصوفية وأثرها في السلوك(دراسة أنتروبولوجيا)**، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، تحت إشراف: الدكتور العربي بن الشيخ، تخصص الأنثروبولوجيا، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان(الجزائر)، 2009م، ، ص44.

[2]- المرجع السابق، ص44.

بطريق الشمول كلَّ العقائد النقية بصرف النظر عمَّا إذا كان قد سبق الإيحاء بها أولا[1]– بعقيدته المتكاملة التي تروي عطش الإنسان، وتجيب عن أسئلته، وتحلُّ جميع إشكالاته بما جمعت بين شريعة وحقيقة، فهي الباب الذي يلجُ منه السّالك. والحاصل أن نشأة التصوف لم تكن غريبة ولا دخيلة، فالتصوف الحقيقي صاحب الإنسان منذ بدايته باعتباره درجة الإحسان، وهي درجة عالية في سلّم الإيمان[2]، وهذا هو التصوف الإسلامي، يقابله التّصوف اليهودي والمسيحي، اللذان حادا عن طريق الفطرة.

[1]–كمال جعفر، **التصوف، طريقا وتجربة ومذهبا**، (القاهرة: دار الكتب الجامعية، دط، 1970م)، ص49.

[2]– امحمد ربيع، **التربية الصوفية وأثرها في السلوك**، ص44.

المبحث الثاني:

المفاهيم والمضامين الميتافيزيقية التي ترتكز عليها التجارب الصوفية في الأديان السّماوية الثلاثة:

إنّ التجارب الصوفية في الأديان السماوية تنطلق من مفاهيم أساسية مستمدة من عقيدتها، وهي: التوحيد، الاتحاد والحلول.

المطلب الأول: التوحيد[1]:

التوحيد –كقاعدة عامة في دعوة كلِّ الرّسل–حقيقة بيّنها الله في القرآن الكريم كما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ ﴿٢٥﴾ ﴾ **[سورة الأنبياء: 25]**، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ فَمِنۡهُم مَّنۡ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنۡهُم مَّنۡ حَقَّتۡ عَلَيۡهِ ٱلضَّلَٰلَةُۚ فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ﴿٣٦﴾ ﴾ **[سورة النحل: 36]**. وكان إدراكهم لهذا المنطق الفطري الناشئ من إيقاع الناموس الواحد في الفطرة الواصلة، كما أن نهوضهم لتبليغها هو النتيجة الطبيعية لإيمانهم المطلق بكونها الحقيقة، وبكونها صادرة من الله الواحد الذي لا يتعدد، ومن ثمّ فهناك مصدر واحد يتلقى منه البشر التصورَ الصادق الشامل لحقيقة الوجود كلِّه، ولحقيقة الإنسان، ولغاية الوجود كلِّه، وغاية الوجود الإنساني.

---

[1]– **التوحيد**: كما جاء في كشاف اصطلاحات العلوم والفنون: «التوحيد لغة جعل الشيء واحدا، وفي عبارة العلماء اعتقاد وحدانيته تعالى. وعند الصوفية معرفة وحدانيته الثابتة له في الأزل والأبد. وذلك بألا يحضر في شهوده (أي شهود الصوفي العارف) غير الواحد جلّ جلاله». يقول أبو العلا عفيفي أن التعريف يحتوي نوعين من التوحيد: التوحيد في عرف العلماء؛ وهو توحيد الاعتقاد. والتوحيد في عرف الصوفية؛ وهو توحيد المعرفة والشهود. حيث يشترك أهل السنة من الصوفية، والمتكلمين في المرتبة الأولى من مراتب التوحيد، وهي: مرتبة الاعتقاد بوجود الله ووحدانيته، وهو توحيد العوام توحيد الاعتقاد الذي يطالب به الدين. وهناك مرتبة أخرى تحدث عنها الصوفية، وأطلقوا عليها اسم (توحيد الخواص) أو (توحيد الشهود): وهو توحيد ينكشف معناه في تجربة الصوفي، ويتذوقه تذوقا، ولا يجد التعبير إليه سبيلا، هو حال لا يدركها العقل، وإنما تتجلى في القلب. وأول من تكلم عن هذا النوع مدرسة بغداد التي كان من رجالها "سري السقطي"، و"الحارث المحاسبي"، و"الجنيد" و"النوري" و"الشبلي" حتى أطلق عليهم الطوسي اسم (أرباب التوحيد)؛ لأنهم كانوا أكثر صوفية عصرهم كلاما في التوحيد بوجه عام، والتوحيد الصوفي بوجه خاص، والذي يعني (الفناء الصوفي). محمد علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات العلوم والفنون**، تح: رفيق العجم وعلي دحروج، (لبنان: مكتبة لبنان، ط1، 1996م)، ص528. وأبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص155 وما بعدها. الغزالي، **الإحياء**، ج3، ص276.

ويصور القرآن الكريم الدين الذي جاء به أنبياء بني إسرائيل بأنّه دين الإسلام القائم على عقيدة التوحيد؛ وهي عقيدة الأنبياء والرّسل جميعا، فقد جاء في القرآن على لسان إبراهيم –عليه السلام–﴿ **إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ** ﴿٧٩﴾ ﴾ **[سورة الأنعام:79]**، وسيدنا موسى– عليه السلام– كان أول نداء وجهه إليه ربُّه حينما اختاره لرسالة تشتمل على وحدانيته، قال تعالى:﴿ **إِذْ رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى ﴿١٠﴾ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى ﴿١١﴾ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ﴿١٢﴾ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى ﴿١٣﴾ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿١٤﴾** ﴾**[سورة طه: 10–14]**، كما ينص القرآن على أن عقيدة المسيح هي التوحيد الكامل، قال تعالى:﴿ **وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١١٧﴾** ﴾**[سورة المائدة: 116–117]**. وقد كانت دعوته تقوم على أساس نفي الواسطة بين الخالق والمخلوق[1]، كما تقوم على الزهد في الدّنيا، والأخذ من أسباب الحياة بأقلّ قسط، والعكوف على الحياة الروحية[2].

أمّا الإسلام فيقوم على أساس من التّفرقة الصّريحة الواضحة والجادة بين عالمين: عالم الكائنات المتناهية المقيدة في وجودها بمكان وزمان معينين، وعالم اللامتناهي الذي يتعالى عن أيِّ صفة تحدّد له زمانا ومكانا، وعلى أساس إخلاص التوحيد لله تعالى إخلاصًا لا يسمح لأيِّ عارض من عوارض الشِّرك والتعدد أن يتخلله[3].

وفي سبيل تثبيت عقيدة التوحيد والتنزيه يسلك القرآن سبيلين، **أولهما**: التأكيد على أن التوحيد كان قاعدة كلِّ دين ودعوة كلّ الرسل والأنبياء منذ كانت الرسالة والنّبوة، لذلك فهو يقرر هذه الحقيقة ويؤكّدها، ويكررها في قصة كلِّ رسول، كما يقررها إجمالًا على وجه القطع واليقين. **وثانيهما**: تحليل عقيدة التوحيد، وبيان أنها ذات ثلاثة مظاهر أو حقائق، كلٌّ منها يبرز جانبا من جوانب الذات الإلهية في سموِّها وكمالها، كما أن كلًّا منها يتناول ناحية من حياة الإنسان، وصلاته بالكون، ومُوجِده. وهكذا ينظم

[1]–محمد أبو زهرة، **محاضرات في النصرانية**، (الرياض: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، دط،1404هـ)، ص16.

[2]–المرجع السابق، ص17.

[3]– عرفان عبد الحميد، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، ص27.

مبدأ التوحيد حقيقة الألوهية وحقيقة الإنسانية، وتتلاقى في ظلالِه عظمةُ الخالق، وعظمة المخلوق. وهذه المظاهر هي: (توحيد الألوهية–توحيد الربوبية– توحيد الأسماء والصفات)[1].

هذا هو الأساس الرَّصين الذي أقام عليه القرآن صلةَ الإنسان بربّه: توحيد خالص، وتنزيه مطلق لا يقبل أيَّ لون من ألوان الشّرك، وكفر مطلق بكلِّ ما عساه أن يضع نفسه موضع الشفيع أو الوسيط بين العبد والربّ؛ مع حرصه على تنزيه الألوهيّة تعالى عن المشابهة والمماثلة أو الحلول والاتحاد. والتّصوف الإسلامي ينطلق من عقيدة التَّوحيد المطلقة، وينكر على القائلين بالحلول، والاتحاد حتى من بني جلدتهم. وبالتالي يمكن عدَّه من أدلة سلامة الدِّين الإسلامي من التحريف.

إذن: فهذه الأديان كان مرتكزها النّبوة، والوحي الإلهي؛ وهما صلة الوصل بين الإله والبشر، وهذا ما يجعل ظاهرة التَّصوف في تلك الأديان ذات منحى واحد، وجوهر واحد في الشَّكل والمضمون، تجتمع تحت راية واحدة هي "راية التوحيد" الذي مثّلته الحنيفية السمحة، وكان لزامًا أن تكون ظاهرة التصوف أكثر وضوحا في هذه الدِّيانات؛ لأنها ديانات التوحيد، تعطي مسارات محددة لقضايا كثيرة في حياة الإنسان في الدنيا والآخرة. مع ذلك ظهر التباين بينها، فانحرفت اليهودية والمسيحية عن التوحيد إلى القول بالاتحاد والحلول رغم وجود أمارات التوحيد باقيةً تؤكِّد الأصل.

المطلب الثاني: القول بالوحدة (اتحاد أو حلول أو وحدة وجود):

الحلول والاتحاد وما تبعهما من القول بوحدة الوجود ألفاظٌ تَرِدُ كثيرًا في كتب العقائد، وهي من المصطلحات التي ترتبط ارتباطا تلازميًّا باليهودية والمسيحية، وببعض صوفية المسلمين الذين يُنسَبُ إليهم مثلُ هذه الأقوال وأبرز شخصيتين هما: "الحلاج"[2]؛ حين نُسِبَ إليه القول بالحلول حتى أصبح من الأشياء المُسَلَّمِ بها عند بعض مؤرخي التَّصوف الإسلامي والباحثين فيه[3]، وحتى كثيرا من كُتّابِ التصوف

[1]– عرفان عبد الحميد، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها،** (بيروت: دار الجيل، ط1، 1413هـ/1993م)، ص ص28-29.

[2]– وأغلب الظن أن الحلول عند الحلاج مجازي، وليس حقيقيا ويؤيد ذلك عبارة نقلت عنه وهي: «ما انفصلت البشرية عنه، ولا اتصلت به». والحق أنه ليس كذلك على وجه التمام لحرصه على تنزيه الله ولاعتباره الله فوق كل شيء مخالفا لكل شيء مهما أكد أنه يشاهد كل شيء في الله. من هنا كانت نظرية الحلاج في خطها الأساسي تؤكد وحدة الشهود، وإن مشت على الشوك في سبيل ذلك، وإن خرجت في مخططها عن أصول المنهج الإسلامي كل الخروج. داود، محمد عبد الباري، **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى،** (مصر: الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1997م)، ص ص102-103.

[3]–المرجع السابق، ص102.

الغربيين الذين اعتقدوا باستخدامه لغة بدَت مناسبة جدًّا لادعائه الاتحاد مع الله[1]. و"ابن عربي" وما ينسب إليه من قوله بوحدة الوجود. مع أن القول بالاتحاد والحلول ووحدة الوجود مرفوضة في الإسلام؛ لأنها تتناقض وجوهره التوحيدي[2]، فأصل الاتحاد باطل محال مردود شرعًا وعقلًا[3].

وبداية لابدّ من تعريف هذه المصطلحات المتداخلة المتشابكة، وهي: الاتحاد، والحلول، ووحدة الوجود، لوضع بعض الخطوط الفاصلة بينها.

فالاتحاد في اللغة معناه: أن يصبح المتعدد واحدا، وهو مصدر للفعل اتَّحَد، اتّحد بـ، يَتَّحِد. يُقال: اتحد الشيئان أو اتّحدت الأشياء، أي صارت شيئا واحدا. وفي الاصطلاح يعني:« صيرورة الشيئين المختلفين شيئا واحدا»[4]. وله عدّة درجات أدناها درجة الاشتراك البسيط في أمور عرضية، وأعلاها درجة الاتحاد الصوفي، هذا الأخير الذي يعني «شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد، معدومة في أنفسها»[5]. والحلول في اللغة: النزول، وهو مصدر الفعل حلَّ يحلُ: إذا نزل بالمكان، واصطلاحا: «نزول الذات الإلهية في الذات البشرية، ودخولها فيها، فيكون المخلوق ظرفًا للخالق بزعمهم»[6].

وأما وحدة الوجود فهو مذهب في الوجود يقول إنّ كلّ شيء هو الله، أو أنّ الله كلُّ شيء؛ أي أنّ الله هو العالم، والعالم هو الله[7]، وهذا يمكن أن يفهم بمعنيين:

–الله وحده هو الحقيقي، وما العالم إلا مجموع من التجلّيات، أوالصدورات التي ليست لها أيُّ حقيقة ثابتة، ولا جوهر متميز.

---

[1]– داود، محمد عبد الباري، **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**، (مصر: الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1997م)، ص103.

[2]– أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص233.

[3]– المسيح عبد الله وليس ابنا أو إلها، وها هو إنجيل يوحنا يؤكد في مقدمته ذلك (فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللهِ، وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللهَ) (يوحنا1:1 -13.كان يأمر تلاميذه أمرا صريحا بالتوحيد نافيا عن نفسه أية شبهة في الألوهية(وَلاَ تَدْعُوا لَكُمْ أَبًا عَلَى الأَرْضِ، لأَنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ) (متى23: 9). وفي إنجيل لوقا يخاطب إبليس قائلا: (اذْهَبْ يَا شَيْطَانُ! إِنَّهُ مَكْتُوبٌ: لِلرَّبِّ إِلهِكَ تَسْجُدُ وَإِيَّاهُ وَحْدَهُ تَعْبُدُ) (لوقا4: 8) رافضا السجود للشيطان ولو أعطاه ملك الأرض، معلنا سجوده لله وحده. وقد أورد برنابا قول عيسى منكرا ألوهيته: (إني أشهد أمام السماء وأشهد كل مساكن الأرض إني بريء من كل ما قاله الناس عني من أني أعظم من بشر لأني بشر مولود من امرأة وعرضة لحكم الله، أعيش كسائر البشر عرضة للشقاء التام) . أحمد شلبي، **مقارنة الأديان**(المسيحية)، ص224.

[4]– صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، ج2، ص34.

[5]– المرجع السابق، ص34.

[6]– الجرجاني، **التعريفات**، ص ص6-9.

[7]– عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، ص ص624-625.

-العالم هو وحده الحقيقي، وما الله إلا مجموع كلِّ ما هو موجود، وكثيرًا ما يطلق عليه اسم (وحدة الوجود الطبيعية أو المادية[1].

ومع بعض الاختلاف في تعريف هذه المصطلحات؛ من حيث كون الاتحاد امتزاجٌ كاملٌ وتام دون تمايزٍ واختلاف، بينما الحلول نزول مع بقاء التمايز بين الماهيتين، إلا أن النتيجة والمحصلة بالنهاية واحدة، وهي انتقاص للذَّات الإلهية، وجعل الخالق مشابهًا لمخلوقاته، بل وتقديس المخلوق، ورفعه إلى درجة الخالق.

ومن أمثلة ذلك الحلولية اليهودية التي تأخذ أبعادًا كثيرة؛ فمفهوم الإله مفهومٌ مضطربٌ، فهو كائن يتّصف بصفات البشر؛ يأكل، يشرب، يتعب ويستريح، يضحك ويبكي، غضوب متعطش للدِّماء، يحبُّ ويبغض، ويحسُّ بالنّدم ووخز الضّمير[2]، ينسى ويتذكر[3]، وهو ليس عالمًا بكلِّ شيء، ولذا فهو يطلب من أعضاء جماعة إسرائيل أن يرشدوه، بأن يصبغوا أبواب بيوتهم بالدم حتى لا يهلكهم مع أعدائهم من المصريين عن طريق الخطإ[4]. وتظهر الحلولية المعقّدة عند اليهود في أفكار الشَّعب المختار الذي حلَّ الإله به، وفي أرض الميعاد التي تصبح مختارة ومقدسة تماما كالشعب؛ ليظهر الثالوث المقدس المتَّحد عند اليهود (الإله والشعب والأرض)[5]. لذا أطلق عليها "المسيري" (الحلولية الكمونيّة اليهودية)؛ هي القول بأنّ العالم بأسره (الإنسان والطبيعة) يردّ إلى جوهر واحد أو مبدإٍ واحد كامن في المادة، وهو مصدر بقائها وحركتها، فيحلُّ الإله في الإنسان ثمّيحلُّ في بعض ظواهر الطبيعة، ثم يحلُّ فيها جميعها بغير استثناء حتى يصبح حالّا في كلِّ شيء، ويصير الوجود وحدة واحدة لا وجودًا مستقلًا للواحد عن الآخر، أي أنّ الإله يصبح متوحدًا مترادفًا مع سائر مخلوقاته، لا وجود له خارجها، ومع هذا يظلُّ محتفظًا باسمه[6].

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م)، ص625.

[2]- انظر: خروج32: 10-14.

[3]- انظر: خروج2: 23-24.

[4]- انظر: خروج 13: 14.

[5]- المسيري، **الموسوعة**، ص 146.

[6]- المرجع السابق، ص25.

لكنه يؤكد أن اليهودية في إحدى طبقاتها توحيدية تؤمن بإلهٍ واحدٍ يتجاوز المادة، منزَّهٍ عن مخلوقاته يقف وراء الطبيعة والتاريخ يحركهما، ولا يرد إليهما[1]. والدليل على ذلك أن العهد القديم يُعَدُّ وثيقةَ صراع بين اتجاهين: اتجاه توحيدي عالمي أخلاقي متسامٍ، يؤمن بإله يسمو على العالمين، ولا يفضل قوما على قوم إلا بالتقوى، وهو الاتجاه الذي حمل لواءه الأنبياء والرسل. أما الاتجاه الآخر فهو وثنيّ حلوليّ قوميّ يرى إله اليهود إلهًا يحلُّ فيهم وحدهم، فهو خاص بهم، يحابيهم، ويعطف عليهم، ويعصف بأعدائهم، كما يرى اليهود أنفسهم شعبًا مقدسًا يشغل مركز الكون[2]. وفعلًا هذا ما أكّده إسماعيل راجي الفاروقي بوجود هذين الاتجاهين، واصطلح عليهما بمصطلح الحنيفيَّة ونقيضتها العنصريَّة.

نجد القول بالاتحاد في المسيحية واضحا وصريحا، فاتحاد الناسوت باللاهوت في شخص عيسى عليه السلام، مسألةٌ جوهرية، ومن صميم عقائد الديانة وأسسها، مع اختلاف طفيف بين فرقها. ومن النصوص التي استدل بها المسيحيون على هذا الادعاء (لِكَيْ تَعْرِفُوا وَتُؤْمِنُوا أَنَّ الآبَ فِيَّ وَأَنَا فِيهِ)[3]، وأيضا (اَلَّذِي رَآنِي فَقَدْ رَأَى الآبَ، فَكَيْفَ تَقُولُ أَنْتَ: أَرِنَا الآبَ؟ 10أَلَسْتَ تُؤْمِنُ أَنِّي أَنَا فِي الآبِ وَالآبَ فِيَّ؟ الْكَلاَمُ الَّذِي أُكَلِّمُكُمْ بِهِ لَسْتُ أَتَكَلَّمُ بِهِ مِنْ نَفْسِي، لكِنَّ الآبَ الْحَالَّ فِيَّ)[4]، وقوله: (أَنَا وَالآبُ وَاحِدٌ)[5]. ويرد في أماكن كثيرة من الإنجيل، وأعمال الرسل، والرسائل أنَّ هدف الإنسان هو التأله، وقد أصبح ذلك ممكن التحقيق بعد أن تجسَّد الربُّ من خلال سرِّ المعمودية المقدسة والقربان المقدس.

وإذا رجعنا إلى المصدر الأساسي المسيحي في نقطة الحلول فإننا نجده في فكرة التأنيس التي عبر عنها "إثناسيوس" في قوله: (تأنس الله لنتأله نحن)[6]. وقد بدت عقيدة الحلول لبعضهم مجرد صورةٍ من صور اتحاد اللاهوت بالنَّاسوت، وهي ذات صلةٍ متينةٍ بالفكرة القائلة: (إنّ كلّ شيء فيض من الله صدر عنه كما يفيض النور عن الشمس عند بزوغها)، وفي هذا السياق يعتبر شوق الإنسان إلى الله علامة

---

[1]- المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2005/2004م)، ص26.

[2]- المرجع السابق، ص26.

[3]- يوحنا 10: 38.

[4]- يوحنا14: 9-10.

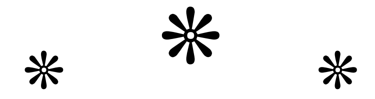
[5]- يوحنا 10: 30.

[6]- داود، محمد عبد الباري، **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**، ص101.

على حنين النفس إلى الرجوع إليه، لكون كل شيء منه وإليه[1]. إن التصورات المكوِّنة للبناء النظري لعقيدة الحلول تجعلها قريبة جدّا من الأفلاطونية المحدثة، إن لم تكن موافقة لها[2]، وقد أدرجت الكنيسة الشَّرقية هذه المعاني ضمن تعاليمها[3]. وهو ما كان له صداه في الفكر الصّوفي والفلسفي والإنساني عامة.

أمّا وحدة الوجود فهي نظرية عن العلاقة بين الله والعالم ككل، وهناك معنى أضيق للمصطلح شائع في كتابات التصوف المسيحي يشير إلى العلاقة بين الله وجزء خاص من العالم هو الذات الفردية للمتصوف عندما تصل إلى حالة الاتحاد. والاتحاد الصوفي هو أن يصبح الله والذات الفردية في هويةٍ واحدة، وهو ما يطلق عليه الكُتّاب المسيحيون عبارة: "وحدة الوجود"، ويعتبرونه هرطقة يتهمون بها المتصوفة المسيحيين[4].

وعليه: فبعد هذه الخطوط العريضة التي ستكون بمثابة شمعة تهدينا في مسيرتنا التحليلية المقارنة اللاحقة، وتُنير لنا الدرب في تلمُّسِ مختلف أوجه التشابه والاختلاف، ونقاط التلاقي بين التجارب الصّوفية في الأديان السماوية، فما وافق التوحيد، فذاك الدِّين الحنيف، وما خالفه فدليلنا على التحريف.



[1]- أبو العلاء عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص82.

[2]- محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص79.

[3]- حمد، محمد عبد الحميد، **الرهبنة والتصوف في المسيحية والإسلام**، ص86.

[4]- ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، ص258.

الفصل الثاني

التجربة الصوفية في الأديان السماوية بين التأثر والتأثير والخصائص

المبحث الأول

المبحث الثاني

إنّ الدراسة المنهجية في مثل هذه الأبحاث تفرض علينا عقدَ مقارنات، الهدف من ورائها معرفةٌ أعمق بموضوع المقارنة من باب (وبضدِّها تتمايز الأشياء)، يتخلّلها تحليلات نقدية للتجارب الصوفية في الأديان السماوية، والتي تطرح إشكالات كثيرة؛ لذا صحَّ القولُ بالمشاكلة[1] جزْيًا على طريقة البلاغيين، والتي تعني عندهم الاتفاق في اللفظ، والاختلاف في المعنى. ولا شكّ أن المشاكلة قائمة في مصطلح: (التصوف) مثله مثل المصطلحات والمفاهيم في مختلف الدِّراسات الدينية؛ وللتوضيح أكثر سنتناول الموضوع من خلال العناوين التّالية:

المبحث الأول:

إشكالات التأثر والتأثير بين التجارب الصوفية في الأديان السماوية:

لعب الاستشراق[2] دورا بارزا في دراسة التصوف الإسلامي، حيث تنوعت أبحاث المستشرقين، وأبانت نوعا من الدهشة، والفضول من خلال ما أنتجوه من مؤلفات تناولت معنى التصوف وخصائصه، وتعريف بتجارب كثير من الصوفية، لكنّهم درسوه وفق منطلقات فكرية متباينة جمعت بين الذاتية والموضوعية. وقد حاول هؤلاء ومن نهج نهجهم من بعض الدراسات العربية أن يعزوا نشأة التصوف إلى مصدر معين، أو مصادر متعددة كما أوضحنا سابقا. ولا يعنينا هنا إلا القائلين بالأثر المسيحي[3] واليهودي لارتباطه بموضوع الأطروحة. وممّا ساهم في تعقيد أطراف المسألة أن البحوث المدرجة ضمن (علم التصوف المقارن)، والتي كان بإمكانها أن تهتم ببحث أوجه التأثير المتبادل بين التصوف المسيحي ونظيره الإسلامي أو اليهودي قليلة. قلنا التأثير المتبادل اعتبارا لكون النزعات الصوفية الناشئة في الإسلام أثّرت بشدة في

[1]– **المشاكلة**: هي المشابهة والمماثلة. وفي البلاغة يعني: أن يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته.

[2]– اعترافا بالجميل نقول أنه بالرغم من الموقف العدائي تجاه الإسلام، إلا أن للمستشرقين الفضل في كثير من المعارف، والجهود خاصة في التصوف، من تحقيق نصوص التصوف الإسلامي، ونشرها، من ذلك ما قام به "رينولد نيكلسون" حيث نشر لأوّل مرة (ترجمان الأشواق) لابن عربي، ونشر ديوان (مثنوي) للشاعر الصوفي "جلال الدين الرومي"، ونقله من الفارسية إلى الإنجليزية، وتولى "ماسينيون" نشر ديوان "الحلاج"، وحقق " آربري" نص المواقف والمخاطبات "لعبد الجبار النفري"، ونقله إلى الإنجليزية...وغيرها من الجهود. كحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، (الهامش)، ص29.

[3]–كحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص ص27-28.

تجارب النساك والعباد واللاهوتيين المسيحيين الذين برزوا في العصور الوسطى، وامتد وجودهم إلى الفترة الحديثة تقريبا[1].

المطلب الأول: إشكالية الأثر المسيحي في التصوف الإسلامي:

الفرع الأول: ملخص دعواهم:

تذهب طائفة من المستشرقين إلى أن مصدر التصوف الإسلامي مسيحي، ويستندون في دعواهم هذه على حجج أهمها:

1- إشكالية المصطلح.

2- ما وُجد من صلات بين العرب والنصارى في الجاهلية أو الإسلام.

3-ما يلاحظ من أوجه الشبه بين حياة الزهاد والصوفية وتعاليمهم، وفنونهم في الرياضة والخلوة، وبين ما يقابل هذا في حياة المسيح وأقواله، والرهبان وطرقهم في العبادة والملبس، والمحبة. ومن هؤلاء المستشرقين الذين نادوا بهذا الرأي نجد "نيكلسون"، "فون كريمر"، "جولدزيهر، "آسين بلاثيوس" وغيرهم. وتفصيل ذلك:

يذهب "فون كريمر" في كتابه(تاريخ الأفكار البارزة في الإسلام) إلى أن الزهد الإسلامي نشأ من الزهد المسيحي. أما التصوف ففيه عنصران: عنصر مسيحي وعنصر بوذي[2]. ويقول "دي لاسي أوليري"[3] في كتابه(الفكر العربي ومكانه في التاريخ) «إن هذا الفريق من الزهاد أو النساك كان ذا نمو محلي بين العرب تطورت به مؤثرات مسيحية مما قبل الإسلام، ونحن نعلم أن الرهبانية المسيحية كانت معروفة لدى العرب على تخوم الصحراء السورية، وفي صحراء سيناء، ويحتمل حقا أن الذي أوحى بالنسك إلى النساك الأولين في الإسلام هو الأديرة المسيحية إما مباشرة أو من طريق ما ذكرناه من تحنث محمد»[4]. كما يؤكد "نيكلسون" هذا الزعم قائلا:«من الجلي أن ميول الزهد والتأمل التي أشرت إليها كانت على وفاق مع الفكرة

---

[1]- انظر: لوتي لوباث بارات، **أثر الإسلام في الأدب الإسباني**، تعريف: محمد نجيب بن جميع، (تونس: منشورات مؤسسة البحث العلمي التميمي، دط، 1999م).

[2]- محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، ص44.

[3]- **دي لاسي أوليري**: مستشرق بريطاني، أستاذ في اللاهوت، والآرامية والسريانية في جامعة برستول. دي لاسي أوليري، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، نقله إلى العربية وعلّق عليه: إسماعيل البيطار، (بيروت: دار الكتاب العربي، دط، 1982م)، ص44.

[4]- محمد مصطفى حلمي، **الحياة الروحية في الإسلام**، ص44.

المسيحية، ومنها استمدت أسباب قوتها. فكثير من نصوص الإنجيل، ومن الأقوال المنسوبة للمسيح مقتبس من أقدم تراجم الصوفية. وكثيرا ما يظهر الرهابنة المسيحيون في مقام المعلمين، يولون النصح والتسديد لزهاد مسلمين متنقلين. وقد رأينا أن ثوب التصوف –الذي منه جاء الصوفي– مسيحي الأصل، ونذور الصوم عن الكلام، والذكر، و رياضات الزهد الأخرى، يمكن أن ترد إلى هذا الأصل كذلك. وأيضا فيما يتصل بمذهب الحب الإلهي»[1]. أما "جولدزيهر" فيقر بوجود تيارين متمايزين في التصوف الإسلامي؛ الأول: الزهد، وهذا في نظره قريب من روح الإسلام، وإن كان متأثرا بالرهبانية المسيحية، والثاني: التصوف بمعناه الدقيق– وما يتصل به من كلام في المعرفة والأحوال والمواجيد والأذواق– متأثر بالأفلاطونية المحدثة، وبالبوذية الهندية. وقد أخذ بهذه التفرقة بين الزهد والتصوف كثيرا من الباحثين بعده[2].

تتمثّل مجمل الأفكار المحورية للخطاب الاستشراقي القائل بالتأثير المسيحي في التصوف الإسلامي في ردّ مبادئ الزهد والنسك، وكذلك رياضة النفس، وتطهيرها إلى أخلاقيات النسك في المسيحية التي كانت منتشرة في البلاد العربية قبل الفتح الإسلامي، مثلما أرجعت فكرة التشديد في المحبة الإلهية، واعتبارها مجالا للطهرية، ومنطلقا للتسامي والخلاص إلى الرهبنة المسيحية، وأجواء حياة الأديرة، يقول "آدم ميتز":«تدل أقدم الكتب الصوفية التي وصلت إلينا، ومنها مصنفات الحارث بن أسد المحاسبي دلالة واضحة على أنه تأثر بالنصرانية أيّما تأثر، ذلك أنه بدأ أحد كتبه بذكر كلام ووصايا نقلت عن المسيح عليه السلام »[3]، ويرى "بلاثيوس" أن تعاليم الزهد وأدبيات ترويض النفس، والسيطرة على الجسد، والانقطاع إلى الخلوات، والاستغراق في حياة النسك، والتأمل تعود في مجملها إلى المسيحية، وإلى النزعات الروحية التي جاءت بها الأديان السابقة على الإسلام[4]، كما أصرّ على اعتبار فكرة المحبّة ذات مصدر مسيحي، وليس إسلاميا حقا. أما "ماسينيون" فصرّح بأن التصوف الإسلامي قام على أسس مسيحية منذ نشأته[5]، ويبدو هذا واضحا من خلال معظم ما كتبه في التصوف الإسلامي، ولا سيما رسالة الدكتوراه التي أعدّها عن عذاب "الحلاج". وقد ذهب إلى إثبات إدعائه من خلال محاولة البرهنة على وجود الرهبانية في الإسلام، وهذا من

---

[1]– نيكلسون، رينولد ألن، **الصوفية في الإسلام**، ترجمة: نور الدين شريبة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1422هـ/2002م)، ص12.

[2]– أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص28.

[3]– آدم ميتز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ج2، ص463.

[4]– أسين بلاثيوس، **ابن عربي حياته ومذهبه**، ص108.

[5]– محمد علي أبو ريان، **الحركة الصوفية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعرفة، دط، 2007م)، ص339

خلال إنكاره لحديث (لا رهبانية في الإسلام)[1]، كما فسّر الآية﴿ ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ ۖ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً ۚ وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٢٧﴾ ﴾ **[سورة الحديد: 27]** على أنها دعوة صريحة لرعاية الرهبانية التي جاء التصوف كحالة طبيعية سبق أن عايشها المسيحيون لممارستها، أو ممارسة تعاليم الإسلام بمقتضى حالها، وما كانت صورة صلب الحلاج عند المستشرق على جسر بغداد إلا أيقونة لا تعادلها إلا تلك الصورة التي رآها المسيحيون في صلب المسيح والتي لا تزال راسخة في وجدانهم إلى يومنا هذا[2]. ويؤكد "بلاثيوس" أن "الحلاج" من المؤمنين بالحلول كما تقرّر في المسيحية. ويذهب "توم أندري" إلى أن: «قواعد التعبد الصوفية يمكن أن تعتبر نوعا ما عملية نقل لقواعد التعبد التقشفي من ديانة الرهبان التي كانت سائدة في الكنائس السورية آنذاك إلى اللغة العربية وإلى عالم الفكر العربي»[3].

والشيء الغريب والملفت في أبحاث هؤلاء المستشرقين اهتمامهم بشخصيات مثل "الحلاج"، و"ابن عربي"، وبالتالي أصحاب التصوف الفلسفي، والقائلين بالحلول ووحدة الوجود– على الأقل في اعتقادهم–، وأعتقد أن مثل هذا الاهتمام لتأكيد دعاويهم بالتأثير الأجنبي في التصوف الإسلامي، يقول "سالم يفوت": « يذهب لويس ماسينيون وهنري كوربان إلى أن التصوف ثورة على الإسلام "السنّي"، وعلى رديفه التوحيد(أي علم أصول الدين)، ورجوع به إلى التثليث المسيحي الذي هو المتنفس الحقيقي للعقل والفكر. ومن هنا اهتم الأول "بالحلاج" باعتباره أسمى ما أعطاه الفكر الإسلامي، واهتم الثاني بالفلسفات الإشراقية الفارسية

---

[1]– قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: لم أره بهذا اللفظ. ولكن هناك عدة أحاديث في هذا المعنى. منها ما رواه أحمد في مسنده عن أنس بن مالك أن النبي ﷺ قال: (لكلِّ أُمَّةٍ رَهبانيَّةٌ، ورَهبانيَّةُ هذه الأُمَّةِ الجِهادُ في سَبيلِ اللهِ عَزَّ وجَلَّ)، حديث ضعيف أخرجه أحمد في مسنده، رقم:13807، وابن أبي عاصم في(الجهاد) رقم: 33، والبزار رقم:7349. أحمد، أبو عبد الله بن محمد بن حنبل الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ج21، تح: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1419هـ/1998ن)، ص317. وابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو الضحاك النبيل الشيباني أبو بكر، **الجهاد**، (دمشق: دار القلم، تح: مساعد بن سليمان الراشد الحميد، ط1، 1409هـ/1989م)، ص186. والبراز، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي، **البحر الزخار(مسند البزار)**، ج13،تح: عادل بن سعد،(المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1427هـ/2006م)، ص510.

[2]– ابن سالم حميش، **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام**، (بيروت: دار المنتخب العربي، دط، 1993م)، ص121.

[3]– تور أندريه، **التصوف الإسلامي**، ترجمة عدنان عباس علي، (ألمانيا: منشورات الجمل، دط، 2003م)، ص22 .

باعتبارها أسمى ما أثمرته العقلية الآرية داخل الإسلام نفسه»[1]، لكن في الأخير تراجع ماسينيون عن موقفه هذا[2].

وقد سايرت بعض الدراسات العربية موقف المستشرقين في المسألة، وراحت تبحث عن أدلة تعضدها[3]، ومن الباحثين المعاصرين نجد "أبو العلا عفيفي" الذي يعترف بوجود نوع من التأثير، لكنه يؤكد تأثير الرهبنة المسيحية في الزهد الإسلامي لا تأثير الدين المسيحي. أما التصوف الإسلامي فيرى أنه تأثر ببعض العقائد المسيحية، ومن أمثلة ذلك تأثر" الحلاج" بالحلول بمعناه المسيحي حين وظف مصطلحي اللاهوت والناسوت في الأبيات الشعرية التالية:

سبحانه من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب

ثم بـدا لخلقـه ظاهــرا في صورة الآكل الشارب

حتى لقد عاينه خلقـه كلحظة الحاجب بالحاجب

ففي«هذه الأبيات إشارة إلى ثنائية الطبيعة الإنسانية: اللاهوت والناسوت، وهما اصطلاحان أخذهما "الحلاج" عن المسيحيين السريان الذين استعملوهما للدلالة على طبيعة المسيح»[4]. وأخذ "ابن عربي" بفكرة التثليث، وإن كان فهمها بمعنى غير المعنى المسيحي ومن أمثلة ذلك قوله:

تثلث محبوبي وقد كان واحدا كما صير الأقنام بالذات أقنما[5]

أما "قاسم غني" فقد أرجع ذلك التشابه في أخلاق النسك والعبادة، وفضائل المعاملة إلى أن متصوفة الإسلام قد اتبعوا رهبان المسيحية في كثير من مظاهر التعبد والأخلاق الروحية السامية، ويظهر ذلك في ارتداء ملابس الصوف، وهو ما كان من عادات الرهبان المسيحيين، ثم صار بعد ذلك شعار الزهد لدى المتصوفة، مرورا بالدلق(الخرقة التي يلبسها الصوفية علامة على التقشف وسلوك الطريق)، وصولا إلى فكرة

---

[1]- سالم يفوت، **حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1989م)، ص8.

[2]- محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص103.

[3]- من أمثال: ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 1994م)، ص153 وما بعدها.

[4]- أبو العلا عفيفي، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، ص78.

[5]- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج1، 183.

العشق الإلهي[1]. وخلاصة موقفه أن: « المسيحية استطاعت أن تعلّم الصوفية آدابا وعادات كثيرة عن طريق زمرة المتقشفين، وفرق الرهبان والمتجولين، ولا سيما الجماعات السورية المتجوّلة في كل مكان ممن كانوا على الأغلب من فرق النصارى النسطوريين، في حين أن تأثير كنائس المسيحية في المسلمين كان في نطاق محدود جدّا »[2]. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: هل كان زهاد المسلمين بحاجة إلى تعلّم معاني الزهد من الرهبان؟ وهل الإسلام فقير روحيا كما يدعي بعض المستشرقين حتى يستعيروا تلك المعاني الروحية من أديان أخرى؟. والردّ يأتي تباعا:

الفرع الثاني: الرّد على ادعاءاتهم:

لم يغفل الباحثون في التصوف الإسلامي الرّد على مثل تلك الادعاءات، مع أن كلمة الحق قد سبقهم إليها بعض المستشرقين. ونورد بعضا من تلك الردود:

يذهب "أبو الوفا التفتازاني" إلى اعتبار وجه الشبه دليلا غير كاف لتأكيد التأثر فيقول: « ونحن وإن كنا لا ننكر وجه الشبه بين الزهد والتصوف الإسلاميين وبين ما يقابلهما عند المسيحيين من زهد وتصوف، إلا أن وجه الشبه وحده لا ينهض دليلا على أن الزهد أو التصوف الإسلامي من مصدر مسيحي»[3]. ويضيف أن الصلات بين زهاد المسلمين وزهاد المسيحيين ورهبانهم يمكن أن ترد هي نفسها إلى مصدر إسلامي «فقد امتدح القرآن الكريم حال الرهبان والقساوسة في قوله تعالى: ﴿ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشۡرَكُواْۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقۡرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنۡهُمۡ قِسِّيسِينَ وَرُهۡبَانًا وَأَنَّهُمۡ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ ﴿٨٢﴾ ﴾[4]»[5]، وحتى وإن وجد هذا التأثير -كما يقول "أبو العلا عفيفي"- فقد كان من الناحية العملية أكثر منه في ناحية المبادئ العامة للزهد، تلك المبادئ التي ظلت نابعة من القرآن، ومستقاة من السيرة النبوية[6]. ولا ننكر وجود الكثير من الشواهد الحية عن حياة بعض الرهبان والقديسين، وحياة المسيح -عليه السلام- التي تأثر بها زهاد

---

[1]- قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، تر: صادق نشأت، مراجعة: أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1972م)، ص100.

[2]- المرجع السابق، ص103.

[3]- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص28.

[4]- سورة المائدة: 82.

[5]- أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص29.

[6]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص ص73-74.

المسلمين، والمقام لا يتّسع لذلك، لكن هذا لا يمكن أن يدعو بأية حال إلى تأكيد ذلك التأثير، فشتان بين الهدف الذي يتوخاه التصوف الإسلامي، والهدف من النسك المسيح.

إن هدف الرهبان من تقشفهم يكمن في تحوّل الإنسان من كائن أرضي من لحم وعظم إلى كائن سماوي، وتحقيقه للاتحاد الذي كان يصبو إليه بالذات الإلهية وبالمسيح، وبنفس المنطق يمكن أن نقول أن الإنسان الذي بلغ حدّ الكمال لن يعود بحاجة إلى المسيح الذي تنادي به الكنيسة ولا إلى الإله، لأنه بكماله الروحي صار إلها. فالتقشف المسيحي ارتقاء في التعبد وسعي للإنسان باتجاه الذات الإلهية. أما في التصوف الإسلامي، فالأمر لا يتوقف على مجرد سعي الصوفي لتحقيق كماله فحسب، وإنما يتوقف على ما قدّره الله وقضى به، فمحبّة الله بمجاهدتنا لبلوغ محبته، بل بعدما أحبنا الله وهدانا لمحبته، يقول السلمي: «لا يستطيع العبد أن يحب الله حتى يكون الابتداء من الله بالحبّ له»[1]. لا يعني التحوّل عند صوفية الإسلام تحوّلا ميتافيزيقيا، بل تحوّلا أخلاقيا لتحقيق مقام الإحسان، فيبقى العبد عبدا، والربّ ربّا معبودا.

ولا ننكر بأية حال من الأحوال تأثر بعض أصحاب التصوف الفلسفي بالمسيحية، وهو تأثر لم يتجاوز المصطلح كما فعل "الحلاج"، و"ابن عربي"، لكن مثل هذا التأثير لم يظهر إلا متأخرا، إذ يؤرخ له بالقرن الثالث للهجرة. ولنا أن نتساءل: هل يكفي توظيف المصطلحات لادعاء الاقتباس من المسيحية؟ ألا يمكن أن يؤدي المصطلح وظيفة أخرى، ويؤسس لمعنى جديد عندما ينقل من سياقه الأول، ويستخدم في نسق فكري أو حقل معرفي غير الذي نشأ فيه[2] كما يقول "محمد الكحلاوي"؟. ولعل "أبو العلا عفيفي" قد تفطّن إلى ذلك كما ذكرنا حين تطرّق لمقولة التثليث في التصوف الإسلامي بالنقد؛ إذ لاحظ أنها استخدمت في معنى آخر غير المعنى المسيحي، وإن كان هناك اشتراك في تناول المسألة اللاهوتية نفسها المتمثلة في حقيقة الذات الإلهية وصلتها بالعالم والإنسان[3]. يؤكد "الكحلاوي"–كذلك– أن بعض الصوفية قد أخذوا بفكرة التثليث، لكن فهموها بمعنى غير المعنى المسيحي، وكان "ابن عربي" أولهّم، لكنه يؤكد أنه جهر بالتثليث على نحو رمزي مجازي، فمدلول البيت الشعري السابق «أن مفهوم التثليث في التصوّر الصوفي أساس لكلّ إنتاج وكل إيجاد في عالمي الكائنات والمعاني على السواء، فالإنتاج في العالم الطبيعي قائم على ثلاثة: الأب، والأم، والابن، والإنتاج في الاستدلال القياسي لدى المناطقة قائم على ثلاثة حدود

---

[1]– أبو عبد الرحمن السلمي، **الطبقات الصوفية**، تح: أحمد الشرباصي، (د.ب: كتاب الشعب، ط2، 1998م)، ص101.

[2]– محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص ص51-52.

[3]– المرجع السابق، ص52.

وثلاث قضايا: مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى، نتيجة...وهكذا»[1]. فشتان، إذن بين التثليث المسيحي وهذا النوع من التثليث.

ويخلص "أبو الوفا التفتازاني" بموضوعيته -في تحليل المسألة- إلى أنه من الإنصاف العلمي« القول بأن مذاهب الصوفية في العلم، وفي رياضاتهم العملية تردّ إلى مصدر إسلامي، إلا أنه بمرور الوقت وبحكم التقاء الأمم واحتكاك الحضارات تسرّب إليها شيء من المؤثرات المسيحية وغير المسيحية، فظن بعض المستشرقين خطأ أن الصوفية أخذوا أوّل ما أخذوا عن المسيحية»[2]. وذهب "علي سامي النشار" إلى تفنيد القول بالمؤثرات الخارجية للتصوف الإسلامي، وعزا ذلك الخطأ الذي اقترفه هؤلاء إلى عدم اقتدار أصحابها "على فهم النص العربي". وحقيقة الأمر في نظره أنهم« (أي المتصوفة) نبعوا من القرآن، وصدروا عن الروح المحمدي، فإذا رأوا في نصوص الأمم السابقة ما يؤيد النص القرآني أو الحديث المحمدي، قبلوه ووضعوه مؤيدا لفكرتهم الإسلامية. والدين في النظرية الإسلامية واحد، والأنبياء تتابعوا، يؤيد الواحد منهم الآخر، فلا ضرر ولا ضرار إذا أيّد أثر يهودي أو مسيحي فكرة الزهد الإسلامية والمنبثقة عن النبي محمدﷺ وصحابته، أو فكرة الحبّ الإسلامية التي يعلنها ويقررها أولا القرآن والسنّة»[3].

نستنتج -بعد دراسة أبعاد الموضوع- أنه من الخطأ أن نعتقد أن التصوف الإسلامي يعود، في جملته، إلى مصدر واحد، ولا يمكن أن ننكر تسرب العناصر الأجنبية إليه، خاصة في العصور المتأخرة[4]. لكن الأكيد أن البذرة الأولى له هي الدين الإسلامي ونبي الإسلام محمدﷺ، والأكيد أن الزهاد الأوائل كانوا في صفاء نفوسهم، وجلاء قلوبهم، وطهر سريرتهم متأثرين بحياة النبي الروحية لا بالديانات والفلسفات الأجنبية. فدعوى التأثير المسيحي المطلق - إذن- مردود عليها، وذلك تفصيله:

أولا: إشكالية المصطلح: أثيرت إشكالات عديدة حول مصطلح التصوف والملاحظ أن الخلط الذي وقع فيه لفيف من المستشرقين، وتصدّوا له بالبحث، والتمحيص أنهم انطلقوا في تعريفه من مصطلحات أجنبية استعاروها من لغتهم منها: *Islamic Mysticism*، *IslamicEsotericism* وترجمته

[1]- محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2008 م)، ص52.

[2]- أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص ص29-30.

[3]- علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج3**، ص ص16.

[4]- غريب محمد علي، **في التصوف الإسلامي**، ص42.

باطنية الإسلام أو الروحانيات*(mystik)*[1] ...إلخ، الأمر الذي ترتّب عنه ادعاؤهم لفكرة التأثر والتأثير؛ أي تأثر التصوف الإسلامي بالتصوف المسيحي. وكذا للاختلاف الأساسي بين ظاهرة التصوف في كل من الإسلام والمسيحية. وقد نبّه البعض من أنّ استخدام مصطلحات أخرى -غير التصوف-للتعبير عن التصوف الإسلامي، حتى وإن كانت تلك المصطلحات قريبة من المعنى المقصود مثل: الروحية الإسلامية، أو الباطنية الإسلامية، أو "مستيسزم"، من شأنه تشويه حقيقة التصوف الإسلامي، كما أنها غير كافية للدلالة على ما يشمله التصوف الإسلامي، ولا تبين سماته وخصائصه وتعاليمه.

لذلك فمن الأجدر- بل من الأصح - استخدام مصطلح:(*Sufism*) أو*(Taswuf)*. وهذا ما تفطّن إليه كثير من المستشرقين فيما بعد مثل "أرنولد توماس نيكلسون"،و"ماسينيون"،ومن جاء بعدهم "كآربري"*(Arthur John Arberry*)[2]و"ترمنغهام". وهاهو ذا "نيكلسون" يؤلف عام 1921م كتابا بعنوان(*Studies in Islamic Mysticis*)، ليتدارك الأمر سنة 1923م بكتابه الموسوم بـ: *The Idea of Personality in Sufism*)، كما نشر "آربري" عام 1942م كتابا بعنوان(*Introduction of the History of sufism)* ورغم ذلك فإن العديد من الأكاديميين الغربيين يستخدمون مصطلح (مستيسزم) في حديثهم عن التصوف الإسلامي رغم إيمانهم بخصوصيته. وهذا ما ذهبت إليه "آنا ماري شميل" في كتابها المنشور عام1974م بعنوان*Mystical Dimentions of Islam*، وقبلها "مارغريت سميث" في العديد من أعمالها مثل كتابها المنشور عام 1973م بعنوان:(*Studies in Earl mysticism in near and middle East)*. أما الأولى فتؤكد رؤيتُها استقلالية التصوف الإسلامي، وخصوصيته، في حين تذهب المستشرقة الأخرى إلى تأكيد فكرة تأثر التصوف الإسلامي بالمسيحية من خلال توظيفها مصطلح*(mysticism)*.

---

[1]- آنا ماري شيمل، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا قطب، (دب: منشورات الجمل، دط، دت).المقدمة.

[2]- **آربري (1905م-1969م)**: تعلم في مدرسة اللغات الشرقية بوتسماوث، أتقن اللغة العربية. عيّن أستاذا للغة الفارسية في مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية ثم رئيسا للدراسات القديمة بالجامعة المصرية، انتخب عضوا في مجامع علمية منها المجمع العلمي العربي في دمشق. اهتم بالتصوف الإسلامي، وأعلامه. من مصنفاته: تراث الإسلام، موقف الإسلام من الحرب. العقيقي نجيب، **المستشرقون**، ج2، ص ص556-559.

ثانيا: أما دعوى لبس الصوف: فلم يختص به عيسى[1] عليه السلام، ولا الرهبان فقط، فقد لبسه الرسول ﷺ أيضا، عن يحيى بن عثمان بن سعيد بن كثير بن دينار الحمصي، حدثنا بقية بن الوليد عن يوسف بن أبي كثير عن نوح بن ذكوان عن الحسن عن أنس، قال: لبس رسول الله ﷺ الصوف، واحتذى المخصوف، ولبس ثوبا خشنا)[2]، بل إن لبس الصوف ميزة كل الأنبياء وهذا ما أكده "سراج الطوسي" بقوله: « لبس الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء»[3].وإن استشهد به الصحابة أو رجال التصوف فمن منطلق استعادة ينابيع الحقيقة الدينية التوحيدية كما نطق بها أنبياؤنا، وإعادة تأكيدها في التاريخ.

ثالثا: أما دعوى الزهد: فيكفينا موقف بعض المستشرقين الذين أكّدوا المصدر الإسلامي للتصوف. وهذا "نيكلسون" يؤكد أن لا ضرورة للتحري عن أصل مبادئ التصوف خارج دائرة الإسلام؛ فالزهد الذي قام عليه التصوف إسلامي المصدر لا محالة[4]. وأيضا "سبنسر ترمنجهام" حين صرّح: «أن الصوفية كانت تطورا طبيعيا بداخل الإسلام تدين بالقليل لمصادر غير إسلامية»[5]. أما أدلّتنا من القرآن، وسنة النبيﷺ وأخلاقه[6] كثيرة –كما بيّنا–وهي شواهد تقودنا إلى حقيقة أن التصوف، وما ينطوي عليه من النزعات الزهدية، والمعاني الأخلاقية كالمقامات والأحوال، وما يترتب عليها من ثمرات روحية قد وجد مادته الأولى في هذين المصدرين[7]. وإذا أمعنا النظر فيها وجدناها تحمل «أفكار الصوفية الإسلامية ودليلا واضحا على أنهم أخذوا أفكارهم من الكتاب الكريم»[8].

ومن هنا يتبيّن الفرق الشاسع بين الزهد الإسلامي والرهبنة المسيحية في المفهوم والغاية، وفي ذلك يقول "أبو العلا عفيفي":«الإسلام دعا إلى الزهد في الدنيا بالمعنى العام الذي شرحناه،لم يدع إلى الرهبنة

---

[1]- الكلاباذي، أبو بكر محمد، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق: محمود أمين النواري، (القاهرة: مكتبة الكليات، ط2، 1980م)، ص29.

[2]-أخرجه ابن ماجة في (السنن)، رقم: 3556. أبو عبد الله محمد بن يزيد، **سنن ابن ماجة**، تعليق: عماد الطيار وآخرون، ج2، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2009م)، ص1178 .

[3]- السراج الطوسي، **اللمع**، ص40.

[4]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص28.

[5]- سبنسر، ترمنجهام، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ص22.

[6]- انظر: الفصل الثالث من الباب الأول من الرسالة، ص ص152 وما بعدها.

[7]- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص 49.

[8]- عبد الحكيم عبد الغني قاسم، **المذاهب الصوفية ومدارسها**، ص37.

التي هي الانقطاع إلى العبادة، وترك الكسب، وهجر الحياة الاجتماعية، ولا إلى الترهبن بمعنى حياة العزوبة، بل هو صريح في اعتبار الرهبانية بدعة ابتدعها المسيحيون»[1]. أما النسك في الاصطلاح الكنسي نجده «يشمل كل ألوان إماتة الجسد والزهد في العالم ...وتطلق على وجه الخصوص على عبادات الآباء الرهبان الذين هجروا العالم وتركوه، وعاشوا في بتولية، وتجرّد، ومارسوا أصواما مستطيلة بقصد حياة التأمل والصلاة»[2]. وهو في عرفهم «تمهيد عملي لا غنى عنه لبلوغ انطلاق النفس، بواسطة تهيئة الطبيعة البشرية لتكون مستعدة للشركة مع الله»[3]. وهذا ما يؤكده "تادرس يعقوب" إذ يؤكد أن النسك «ليس غاية في ذاته، إنما هو تجاوب عملي للمحبة الإلهية. فإن كان ربنا قدّم حياته لأجلنا، يليق بنا نحن من جانبنا أن نتوق إلى تقديم حياتنا ذبيحة حبّ من أجل الله. إننا نزهد الملذات الزمنية كعلامة على شوقنا الداخلي للتمتع بالنعيم الأبوي خلال الحياة الجديدة في المسيح يسوع. المؤمنون خاصة الرهبان لهم هدف واحد ألا وهو التمتع بملكوت الله الداخلي كعربون لملاقاة الله وجها لوجه في الحياة الأبدية»[4].

وفي المصادر الرهبانية الأولى، تتماثل الحياة الرهبانية كثيرا مع النسك الذي يعني تدريب، ممارسة، تمرين...إلخ، ويعني: «المنهج الذي يسير به الراهب طوال حياته الرهبانية، فيما يخص ضبط النفس في المأكل والمشرب، السهر، الصمت، التعب في العمل...»[5]. ويستخدم هذا المصطلح في النصوص الآبائية للدلالة على الحياة الرهبانية والنسكية وممارستها، لذا يُدعى الرهبان (نسّاكا) أي هؤلاء الذين تركوا العالم وعاشوا في عفة وبتولية، وحياة فقر زاهدة. والراهب حسب تعريف "القديس يوحنا الدّرجي" هو: «ذاك الذي في جسده الترابي يجاهد ليبلغ رتبة وحالة الكيانات غير الجسدانية، الراهب هو ذاك الذي يضبط طبيعته تماما ويلاحظ حواسه على الدوام ...الراهب هو نفس حزينة مشغولة في نومها ويقظتها بغير انقطاع بذكر الموت»[6]. ونلمس –من خلال هذا التعريف–الدور الأساسي والجوهري الذي يلعبه النسك في الحياة الرهبانية[7].

---

[1]– أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص66.

[2]– المرجع السابق، ص158.

[3]– راهب من برية شميت، **جوهر الحياة الرهبانية**، ص63.

[4]– تادرس يعقوب، **الكنيسة القبطية الأرثوذكسية والروحانية**، ص35.

[5]– راهب من برية شميت، **جوهر الحياة الرهبانية**، ص60.

[6]– المرجع السابق، ص60.

[7]– المرجع السابق، ص60.

أما الزهد فله علاقة وطيدة بعقيدة الصلب والفداء، وموت المسيح، ولن تكون واقعية ما لم يمت معها جسد المسيحي، وفي هذا القمع الجسدي حياة لجسده الذي هو على الأرض والمتمثل في الكنيسة. لذا يحمل معنيين:

1–**الزهد هو الموت اليومي**: يعتقد المسيحيون أن اتحادهم بموت المسيح، والمتحقق سريا في المعمودية، يجب أن يتم فعليا في حياتهم اليومية. وهذا هو معنى الزهد عندهم، والذي بواسطته يقمع أو يميت فيهم أعمال الجسد[1].

2–**الزهد هو كمال الاتحاد**: ويؤكد هذا التفسير أنه المعنى الأدق للزهد فيقول القديس يوحنا الدّرجي:«... للزهد معنى دقيق جدّا، فإن اتحادنا بموت المسيح الذي تم في المعمودية والذي لا يزال مشدودا نحو اكتمال يجب أن يدمج كياننا كله، يحقق بفضل ذلك الزهد، في أثناء حياتنا على هذه الأرض، بقدر ما نميت أعضاءنا الأرضية، وأن محبّة الله في الروح القدس هي التي تجري فينا إعادة صهر الكائن فينا. أما موتنا الجسدي، فهو فصلها الأخير»[2]. ويبدو أن كلا من المعنيين الأول والثاني قد اجتمعا في كون الزهد يتمحور حول قهر الأعضاء، وإماتتها، ويرى المسيحي في الموت ربحا مادام المسيح هو حياته[3]، لأنه يرغب في أن يكون معه[4].

ومن هنا يظهر جليا الفرق بين الزهد المسيحي الذي يقوم على إماتة الجسد، والزهد الإسلامي الذي لم يخرج عن الوسطية التي ينادي بها الإسلام، لأنه يجمع بين الروح والجسد في توازن قلّما نجده في غيره من الأديان. بينما ترتب عن الروحانية– التي تنادي بها المسيحية– أثر خطير على حياة الإنسان، إذ يعامل هذا الجسد، وهو أمانة على أنه شرّ لا يمكن التخلص منه إلا بتعذيبه وهلاكه، وهو ما تدعو إليه البوذية.

أما "علي سامي النشار" فقد حاول أن يقيم الحجة على تناقض قراءة "ماسينيون" في عدّه للتصوف الإسلامي، ولتجربة الحلاج على الخصوص«امتداد لرسالة المسيح في العالم الإسلامي»[5]، فيردّ على كلامه قائلا:«إن المسيح ظهر في الحلاج، وقتل لأنه أعلن قائلا: أنا الله، أنا الحق، ...وكل هذا خطأ

1– (إِنْ عِشْتُمْ حَسَبَ الْجَسَدِ فَسَتَمُوتُونَ، وَلكِنْ إِنْ كُنْتُمْ بِالرُّوحِ تُمِيتُونَ أَعْمَالَ الْجَسَدِ فَسَتَحْيَوْنَ)(رومية 8: 13).

2–*Pierre Grelot, **Le monde à venir**,(Paris,Centurion,1974),P 119.*

3–(لأَنَّ لِيَ الْحَيَاةَ هِيَ الْمَسِيحُ وَالْمَوْتُ هُوَ رِبْحٌ) (فيليبي1: 21).

4– (فَإِنِّي مَحْصُورٌ مِنْ الاثْنَيْنِ: لِيَ اشْتِهَاءٌ أَنْ أَنْطَلِقَ وَأَكُونَ مَعَ الْمَسِيحِ، ذَاكَ أَفْضَلُ جِدًّا) (فيليبي 1: 23).

5– علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج3، ص ص24–25.

من ماسينيون، لم يقتل الحلاج لكونه نادى بأنه الله، وبأنه الحق، وبأن ما في الجبّة إلا الله»[1]. ويخلص إلى أن: «الحلاج لم يقتل لأنه أعلن الاتحاد بالله، لقد تركه المسلمون سنوات طويلة ينادي في سوق بغداد، وهو في شطحه مخلوع العذار: أنا الله، أنا الحق، وسبحاني ما أعظم شأني، وما في الجبة إلا الله، لقد تركوه في شطحه وحالات سكره ومحوه، بل تركوه أيضا يقول هذا في حال صحوه، ولكن الوزير "حامد بن عبد العزيز" قتله، أو طلب من فقهاء الفتوى بقتله، لسبب سياسي أو بمعنى أدق لاتهامه بالقرمطة[2] والانتساب إلى الإسماعيلية وخوفا من أن يكون داعية لهما»[3]. ويضيف:«إن الحلاج لم يؤمن بأن مسيح النصارى قد صلب، بل إنه كان ينادي في أشعاره التي نشرها ماسينيون بنفسه "وما قتلوه وما صلبوه" إنه آمن بأن المسيح قد هرب من الصلب وخاف منه، ودعا الله أن ينقذه منه،...لم يفهم "ماسينيون" نصوص الحلاج، وراح يتخبّط في فكرته عن تردّد صورة المسيح في الحلاج، وبقي حبيسا لعقيدته الكاثوليكية»[4].ويضيف في معرض مناقشته "لمارجريت سميث"(*Margaret smith*)[5] بخصوص نشأة التصوف« لقد اتّصل بعض العبّاد (المسلمين) بالرهبان (النصارى)، من ذلك مثلا أن "عبد الواحد بن زيد"[6] يزور بعض الرهبان، ولكن من الصعوبة بمكان أن نقول: إن طريق المسلمين من العبّاد كان هو طريق الرهبنة ...كان الفريقان (الصوفية والرهبان) يعلمان أنهما يصدران عن مشكاة واحدة، هي مشكاة النبوة ...كان الغزالي مثلا –يختلف عن طريق الرهبان وصوفية المسيحيين، حقا إنه استمد من تراث المسيح ما يؤيد الجانب الأخلاقي في تصوفه. لم ينكر مفكرو الإسلام أبدا طريق المسيحية الأخلاقي ...وإن أنكر الغزالي الجانب اللاهوتي من المسيحية، ولم يقبل المسيحية التي في أيامه كدين له نظام فكري خاص، ولكنه قَبِل من التراث المسيحي الروحي ما يوافق صورة المسيح القرآني»[7]. يقول "محمد الكحلاوي" معلقا: «إن صورة المسيح القرآني التي يشير إليها هنا سامي النشّار هي في الأصل إرث مشترك ما بين المسيحية والإسلام أي الأناجيل والقرآن، ذلك أن القرآن لم ينكر إطلاقا ما جاء في الأناجيل، واعترف بنبوة المسيح وإنما أشار إلى تحريف الأناجيل. والتحريف لا يعني إطلاقا التغيير، مثلما تؤكد المسيحية دائما على استمرار جوانب أساسية منها في القرآن،

---

[1]– علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج3، (مصر: دار المعارف، ط4، 1966م)، ص32.

[2]–**القرمطة**: نسبة إلى القرامطة، وهي حركة سياسية دينية تقرن بين التدين والعمل السياسي الثوري، كانت تتربص بحكم بني العباس تدعو إلى الفتن والقلاقل للإطاحة به. عبد الله جاسم علي، **الحياة السياسية والاقتصادية في إقليم البحرين وعمان بين القرنين الخامس والسابع الهجري** (الحادي عشر والثالث عشر ميلادي)، (بيروت: دار العلوم العربية، ط1، 1429 هـ / 2008 م)، ص ص110-111.

[3]–علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج3، ص25.

[4]–المرجع السابق، ج3، ص25.

[5]–**مارجريت سميث**: مستشرقة ألمانية. من مؤلفاتها: رابعة وزميلاتها المتصوفات في الإسلام.

[6]–**عبد الواحد بن زيد(ت177هـ)**: هو أبو عبيدة البصري خطيب من البصرة وأحد تلامذة الحسن البصري، كما أنه شيخ الصوفية في عصره. وأزهدهم وأحد تلاميذه هو رياح بن عمرو القيسي. الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء**، ج7، ص178.

[7]–علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج3، ص149.

وما ذاك إلا استمرار بين الديانتين، ويكفي أن نذكر أن القرآن اعتبر عيسى كلمة الله وروحه[1]. وهنا أمكن أن نستنتج أن الاستمرار يعني الاعتراف الضمني بالصدور عن نبع واحد مشترك هو نبع مشكاة النبوة والخلاص على نهج واحد، لملاقاة الربّ والسعادة في حضرة المعبود الإله الواحد، ولا يهمّ عندها تفسير طبيعة العقيدة أو أركان العبادة، أو كذلك رسم ملامح طريق الخلاص، إذ تتعدد الطرق إلى الله بعدد أنفس الخلائق، وتردد ذكره في أمهات كتب الصوفية»[2].

رابعا: أما دعوى المحبّة الإلهية:

فمن دعاويهم أيضا أن العبادة عند المسلمين تقوم على الخوف والخضوع وحده، ولا مجال فيها لحبّ الله، وأن الله في تصور المسلمين إله قهر وجبروت، لا إله رحمة وحبّ. لذا يزعمون أن المسلمين لم يعرفوا عنصر الحبّ في صلتهم بالله تعالى إلا بعد انتشار التصوف الذي اقتبس هذا العنصر من مصادر أجنبية عن الإسلام، حصروها في المصدر المسيحي؛ فالحب في التصوف الإسلامي[3] إذن مأخوذ من الحبّ المسيحي، لأن المسيحية هي دين محبة. وفي التاريخ الإسلامي وإن كانت "رابعة العدوية" أوّل من دعا إلى الحب الإلهي فإن "فون كريمر" يردّ فكرة الحب لديها إلى أصول رهبانية مسيحية[4]، كما يصر "بلاثيوس" أيضا على اعتبار الحب العذري ذا مصدر مسيحي وليس إسلاميا حقا.ولم تسلم كل هذه الدعاوى من النقد من وجوه عدّة نتناولها كالآتي:

1-**ملخص المحبة في المسيحية**: المحبة أساس الحياة المسيحية[5]. وهي في نظرهم تربط الفضائل جميعها[6]، بل هي أهمها، ولهذا جاء أمر يسوع (تُحِبُّ الرَّبَّ إِلهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ، وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ، وَمِنْ كُلِّ فِكْرِكَ)[7]. وهي في تعريفهم عطية إلهية (مَحَبَّةَ اللهِ قَدِ انْسَكَبَتْ فِي قُلُوبِنَا بِالرُّوحِ الْقُدُسِ الْمُعْطَى

[1]-راجع: سورة آل عمران:45 والنساء: 171.

[2]-محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2008 م)، ص55.

[3]- **المحبة**: لغوياً: نقيض البُغض، والحب؛ الوداد والمحبة، وكذلك الحِب بالكسر...والمحبة أيضاً اسم للحب، والحِباب بالكسر: المحابّة والموادة. وتُعَدّ المحبة في التصوف فكرة محورية، وهي عند المتصوفة على قسمين "المحبة من العبد لله تعالى: إرادة التقربُ إلى الله وتعظيمه. والمحبة من الله تعالى للعبد: أن يخصه بالقُرب والأحوال العالية. وتعتبر المحبة كمقام مع المعرفة آخر المقامات في الطريق الصوفي؛ إذْ يبتدئ بالذكر وصولاً إلى المحبة، "وأحياناً يُنظَر إليهما (المحبة والمعرفة) على أنهم مكمّلين لبعضهما، ومرة يكون الحب أعلى من المعرفة، وأخرى تكون المعرفة أعلى. ابن منظور، **لسان العرب**، ج9، ص844.

[4]- محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص32.

[5]- انظر: أفسس 3:17-19.

[6]- انظر: كولوسي 3:14.

[7]- متى 22: 35-40.

لَنَا)[1]. وترتبط بالاتحاد كما أوضح "غريغوريوس النيصي"؛ ففي بدء شرحه لنشيد الأناشيد بيّن أن سبل الخلاص ثلاثة: الخوف، الرجاء، والثالث وهو الأكمل الحب الروحي، ومعناه « ميل داخلي نحو ما يروقنا»[2]، والحب الروحي بالنسبة له هو اتحاد النفس البشرية بالطبيعة الإلهية، ومشاركتها فيها. ففي سفر نشيد الأناشيد تتكرر الألفاظ المعبرة عن الحب-الاتحاد-: فالنفس هي عروس الكلمة، تتزين وتتبرج استعدادا لاتحادها الروحي بالله[3]، يقول غريغوريوس:«إن النفس التي وصلت إلى النضج الروحي تشارك إلى حدّ ما في الطبيعة الإلهية، لأن من هو من طبيعة ما يجذبه آخر من الطبيعة ذاتها. وهكذا يجذب الله النفس بقوة لا تقاوم وتشعر بعطش للاتحاد بل الالتصاق. ويعبر عن هذا الجذب الحب الروحي. ومتى يصبح هذا الحب لاهبا وحارا وقويا يدعى الحب الهوى. وهذا يفترض أن النفس صارت في الله، ووصلت إلى حالة العروس أو الصديق، أو المساواة بين شخصين، ويصف نشيد الأناشيد الحالة التي تسبق الاتحاد بالخطبة، وفيها تتزين العروس استعدادا للزواج»[4].

أما "أوغسطين" فقد عاش مع حبّه للإله(الثالوث)، وفاض هذا الحب على لسانه فتشكل من هذا البحر الروحي كتب كشفت عن فلسفته اللاهوتية، وخدمت المحبة المسيحية، وأصبحت قناعة، واعتقادا مسيحيا تشدو به كل ألسنة المسيحيين، وبالأخص من سلك درب القداسة. وقد لاقت أفكار أوغسطين المدوّنة في كتبه التأثير الكبير على الكثيرين، ومنهم القديسة "تيريزا الأفيلية" التي تعتبر من عظماء الحبّ الإلهي بالمفهوم المسيحي[5]. ومهما قيل عن الحبّ الإلهي، فكماله الحقيقي لن يكون إلا في الاتحاد، وهو مسألة جوهرية في الكتابات المسيحية.

وعليه: أخذت المحبة في المسيحية حصة الأسد بين الفضائل الأخرى، والفضل يعود "لبولس الرسول"، وهو يهودي ترعرع في كنف ديانة ظلت أسيرة الانغلاق على نفسها، لكن استطاع بذكائه، وثقافته الواسعة بالعقائد والفلسفات السابقة الوقوف على الداء الذي يعاني منه أهل ديانته التي تميّزت بالروح العدائية، ومستغلا ما وصف به المسيح –عليه السلام- من الرحمة والعطف، وحبّ الناس، فاستطاع أن يعمق هذه المفاهيم، باختلاقه عقيدة التثليث(الأب، الابن، الروح القدس)، مستغلا طبيعة العلاقة التي تربط هذا الثالوث، وهي المحبة التي عالجت الخطيئة بالصلب، والفداء.

---

[1]- رومية5:5.

[2]- تيودور حلاق، **اللاهوت الصوفي**، ص48.

[3]- المرجع السابق، ص48.

[4]- المرجع السابق، ص48.

[5]- بوسبولة حكيمة، **خلق المحبة في المسيحية والإسلام**، ص201.

انطلاقا مما سبق لم نجد ما يوحي بالتشابه بين المحبة في التصوف المسيحي ونظيرتها في التصوف الإسلامي، حتى نؤكد التأثر أو ننفيه.

2-المحبة في التصوف الإسلامي:

يزعم المستشرقون أن عنصر الحب مفقود في القرآن الكريم، وهذا مردود بما سنورده من أدلة:

فقد ارتبط مفهوم الحبّ الإلهي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بالصوفيّة، والواقع أن مفهومه لم يكن إبداعاً صوفيّا من حيث المبدأ، يقول "القرضاوي": «ولو أنصف هؤلاء ورجعوا إلى نصوص القرآن والسنة، وسيرة الرسولﷺ وسِيَر أصحابه ومن تبعهم بإحسان، بل لو حلّلوا معنى العبادة لغة –كما فعل بن تيمية– لكفوا عن هذا اللغو، وعلموا أن العبادة في الإسلام تعني: غاية الخضوع لله، مع غاية الحب له. والمتصوفة لم يستمدوا حبّ الله تعالى من خارج الإسلام. وإنما التفتوا إليه ونمّوه... فما حاجة الصادقين من أهل الذوق والوجدان الروحي"الصوفي" إلى اقتباس الحب من مصدر أجنبي عن الإسلام، ونصوصه المحكمة في هذا الأمر أمام أعينهم بينة واضحة، كافية شافية؟»[1].

وقد ذكر مفهوم الحب الإلهي أوّل ما ذكر في القرآن الكريم؛ حيث خاطب الله عباده المخلصين بقوله تعالى أنه:﴿ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾[**سورة المائدة: 54]**، وقوله:﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ **[سورة آل عمران: 31]**، وقوله:﴿ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾**[سورة آل عمران: 134]**، وقوله أيضا:﴿ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ **[سورة آل عمران: 146]**. ومن السنة نذكر الحديث القدسي: حدثنا محمد بن عثمان بن كرامة حدثنا خالد بن مَخلد حدثنا سليمان بن بلال حدثني شريك بن عبد الله بن أبي نمرٍ عن عطاء عن أبي هريرة قال: قال رسول اللهﷺ إن الله تعالى قال: (مَن عادَى لي وليًّا فقَدْ آذَنْتُهُ بالحَرْبِ، وما تَقَرَّبَ إلَيَّ عَبْدِي بشيءٍ أحَبَّ إلَيَّ ممَّا افْتَرَضْتُ عليه، وما يَزالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إلَيَّ بالنَّوافِلِ حتَّى أُحِبَّهُ، فإذا أحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الذي يَسْمَعُ به، وبَصَرَهُ الذي يُبْصِرُ به، ويَدَهُ الَّتي يَبْطِشُ بها، ورِجْلَهُ الَّتي يَمْشِي بها، وإنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، ولَئِنِ اسْتَعاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ، وما تَرَدَّدْتُ عن شيءٍ أنا فاعِلُهُ تَرَدُّدِي عن نَفْسِ المُؤْمِنِ، يَكْرَهُ المَوْتَ وأنا أكْرَهُ مَساءَتَهُ.)[2]. وأيضا: جاءَ رجلٌ إلى رسولِ اللهِ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ فقالَ يا رسولَ اللهِ متى قيامُ السَّاعةِ ؟ فقامَ النَّبيُّ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ إلى الصَّلاةِ فلمَّا قَضى صلاتَه قالَ أينَ السَّائلُ عن قيامِ السَّاعةِ فقالَ الرَّجلُ أنا يا رسولَ اللَّهِ قالَ ما أعددتَ لَها قالَ يا رسولَ اللهِ ما أعددتُ لَها كبيرَ صلاةٍ ولا صومٍ إلَّا أنّي أحبُّ اللَّهَ ورسولَه فقالَ رسولُ اللهِ

[1]– القرضاوي، **العبادة في الإسلام**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط24، 1406/1995م)، ص44.

[2]– حديث صحيح: للبخاري في صحيحه رقم:6502. البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، ص1618.

صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ: (المرءُ معَ من أحبَّ وأنتَ معَ مَن أحببتَ). قال أنس: فما رأيتُ فرحَ المسلمونَ بعدَ الإسلامِ فرحَهم بِهذا[1].

وعليه: من عرف الله أحبه، وبقدر درجته في المعرفة تكون درجته في المحبة، ولهذا كان النبيﷺ أشدّ الناس حبّا لله، لأنه كان أعرفهم به[2]. فمحبّة الله ضرورية لكلّ من عرف نفسه وعرف ربّه، ولكن الخطر يكمن كما يقول "القرضاوي" في ادعاء المحبّة دون تحقيق العنصر الأول وهو الاتباع، والانقياد لما جاءت به رسل الله، كاليهود والنصارى، الذين قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه مع أنهم انحرفوا عما نزلت به كتب الله، ودعا إليه رسله، وحرّفوا الكلم عن مواضعه، فحادوا عن الصراط المستقيم[3]. لذا جعلت "رابعة العدوية" المحبة صفة يترتب عليها الطاعة والانقياد، وألقتها شعرا فقالت:

تعصي الإله وأنت تظهر حبّه   هذا لعمري في الفعال بديع

لو كان حبّك صادقا لأطعته   إن المحب لمن يحبّ مطيع

ويعدّ الشعر الصوفي من أكثر الوسائل التي اعتمدوها في التعبير عن أحوالهم ومواجيدهم، وبالأخص (الحب الإلهي) الذي تغنى به الصوفية بعد "رابعة العدوية"، كالحلاج الذي ترك في موضوع الحب آثارا بعضها منظوم، وبعضها منثور[4]. و"ابن الفارض"، و"جلال الدين الرومي"، ولم يقصدوا بالشعر الصناعة الشعرية في حدّ ذاتها، وإنما وجدوه وسيلة أكثر ملاءمة للتعبير عن حقائقهم تعبيرا عاطفيا. وهكذا صار الحب مقاما من مقامات السلوك، أو حالا من أحواله، حيث لم تعد العلاقة مع المعبود عند الصوفية مبنيّة على خشية العقاب أو الخوف من الوعيد، ومن العذاب والنار، بقدر ما كان مبناها الحب الأكبر: حبّ الله، لأن في محبته سعادة، وبمحبته تنكشف الحجب، وتتجلى الحقائق للعارف العاشق. وكثيرًا ما

---

[1]– متفق عليه، جاء بألفاظ مختلفة عن جمع من الصحابة: منها حديث أنس: أخرجه بهذا الوجه: مسلم في صحيحه، رقم: 2639. وابن أبي شيبة في مصنفه رقم: 36895. وأحمد في مسنده، رقم: 12096. والزهد لابن المبارك، رقم: 669. وأبي يعلي الموصلي في مسنده، رقم: 3557. مسلم، **صحيح مسلم**، ص1218. وابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم العبسي أبو بكر، **المصنف**، مج12، تح: أسامة بن إبراهيم بن محمد أبو محمد، (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط1، 1429هـ/2008م). وأحمد بن حنبل، **المسند**، ج19، ص71. وابن المبارك، عبد الله المروزي، **الزهد والرقائق**، تح: أحمد فريد، (الرياض: دار المعراج الدولية، ط1، 1415هـ/1995م)، ص565. وأبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي بن المثنى التيمي، **مسند أبي يعلا الموصلي**، ج6، تح: حسين سليم أسد، (دمشق: دار الثقافة العربية، ط2، 1412هـ/1992م)، ص256.

[2]– القرضاوي، **العبادة في الإسلام**، ص34.

[3]– مرجع السابق، ص36.

[4]– أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص213.

يستحضرون- في هذا الباب- الحديث القدسي السالف الذكر، حتّى أضحى (الحبّ) عقيدة ورباطاً مقدّسًا يصل الإنسان بأخيه الإنسان وليس فقط بمعبوده. وفي ذلك تقول رابعة:

كلّهم يعبدوك خوف نار ... ويرون النجاة حظا جزيلا

أو بأن يسكنوا الجنان فيحظوا ... بقصور ويشربوا سلسبيلا

ليس لي في الجنان والنار حظ ... أنا لا أبتغي بحبّي بديلا[1]

ولن تتحقّق هذه المعاني إلا إذا أحبنا الله عز وجل، وارتضانا في رحابه، وقربنا من حضرته، وجعلنا أهلا لمحبوبيته، يقول "ابن القيم":« قال أبو بكر الكتاني: جرت مسألة في المحلة بمكة أعزها الله تعالى- أيام الموسم- فتكلّم الشيوخ فيها، وكان الجنيد أصغرهم سنّا، فقالوا: هات ما عندك يا عراقي فأطرق رأسه ودمعت عيناه، ثم قال: عبد ذاهب عن نفسه، متّصل بذكر ربّه، قائم بأداء حقوقه، نظر إليه بقلبه، أحرقت قلبه أنوار هيبته، وصفا شربه من كأس ودّه، وانكشف له الجبار من أستار غيبته، فإن تكلّم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله فهو بالله ولله ومع الله، فبكى الشيوخ وقالوا: ما على هذا مزيد»[2].

سيتحوّل معنى الحب الإلهي عند الإمام "الغزالي" إلى قضيّة فكريّة لا مكان فيها للمناجاة، أو قول الشعر، بل إلى عملية تحليل نفسي واجتماعي تقوم على تفسير الحب الإلهي من بداياته باعتباره حالة إنسانية، وشعور مشترك بين البشر، ثم يتسامى حتى يصل إلى أرفع أنواعه؛ وهو حبّ الإنسان لله تعالى، وقد ساق الأدلّة التي تثبت أنه وحده الذي يستحق تلك المحبة على النحو التالي:

الأوّل: أن الإنسان لا يحبّ إلاّ نفسه، وهو يعمل دائماً على المحافظة على حياته واستمرار وجوده لكن الذي يضمن له هذا الوجود، واستمرار حياته هو الله سبحانه وتعالى، لذا يتوجّب عليه أن يحبّ الله تعبيراً له عن شكره وامتنانه. وهذا يعني أن بداية الحبّ عند الإنسان بشرية، فلا يبدأ الإنسان بالحب إلاّ إذا أحبّ ما يعرفه وأوّل ما يعرفه هو ذاته، ويبدأ بهذا النوع من الحب الأرضي والذي سيرتفع بواسطته إلى أنواع أخرى من الحب تكون محصّلته حبّا أسمى من الحب البشري الذي يهدف إلى تحقيق أغراض دنيويّة.

الثاني: أن الله هو المحسن لعباده، يقدّم لخلقه كلّ ما يحتاجون إليه في هذه الحياة الدنيا دون أن يكون له حاجة لأحد، ولا يمكن أن نطلق معاني الجود والإحسان على غير الله إلاّ عن طريق المجاز،

---

[1]- محمد مصطفى حلمي، **الحب الإلهي عند ابن فارض**، (مصر: دار المعارف، ط2، 1985م)، ص141.

[2]- ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، ج3، تح: محمد حامد الفقي، (لبنان: دار الكتاب العربي، دط، 1956م)، ص18.

ويجب على الإنسان أن يدرك أفضال الله تعالى عليه، ويجب أن يتوجّه إليه بكل قلبه، ويتفرّغ لعبادته، وأن يكون حبّه خالصاً لله.

الثالث: يتوجّب على الإنسان أن يحبّ الله حتى لو لم يصله إحسانه؛ لأن الله تعالى هو المحسن للناس كافة، ويكفي من إحسانه أنه منحهم الحياة، ووفّر لهم ما يحتاجونه من النعم، حتى لو وصلت إلى الناس بصور مختلفة.

الرّابع: أن أشرف ما يعرفه الإنسان هو الجمال لأنّه بطبعه يحّب الجمال، ويميل إلى حبّ الجمال لذاته دون أن يكون من وراء هذا الحب مصلحة له، والله هو كمال كل شيء وحيث أن الإنسان لا يجد حوله في هذا الوجود ماهو مطلق، فالله تعالى هو غاية الطلب بالنسبة له، ويجب على الإنسان أن يحبّه لأنه يحب الجمال، والله هو الجمال المطلق.

الخامس: أن الإنسان يعمد إلى تنفيذ الأوامر الإلهية بالعبادات، وعمل الخير، والإحسان للآخرين، لأن الالتزام بالأوامر الإلهية يعني قرب الإنسان من ربّه، وكلّما التزم الإنسان أكثر وجب عليه أن يحب الله أكثر، لأنّه تعالى أولى بالحب من غيره، وأن حب الإنسان لله يكون كاملاً كلّما أحبّ الإنسان ربّه من كل قلبه، أما إذا كانت أي زاوية من زوايا قلبه مشغولة بغير حب الله نقص ذلك من حبّه لله، ومن يسعى لحب الله فلا مكان لأي أمر دنيوي في حياته[1].

هذه هي المحبة في التصوف الإسلامي المعتدل بعيدا عن الشطحات، تؤكد العلاقة بين الخالق والمخلوق، علاقة طاعة وانقياد لأوامر الله، مسبوقة بحب الخالق لعباده المؤمنين، ويؤكد هذا "أبو الوفا التفتازاني" بقوله:« والحبّ الإلهي ليس شطحا أو خيالا، إنما هو ثمرة حقيقية للإيمان القوي والتدين العميق، وينعكس على حياة الفرد تهذيبا، وعلى حياة المجتمع ارتقاء، ولا ينبغي أن يتبادر إلى الذهن أن الصوفية قد ابتدعوا الحديث عن هذا الحب، إذ أنه يستند إلى شواهد قرآنية صريحة»[2]، لم نجد ما يشوبها من شبهات كتلك التي يقول بها رهبان وقساوسة وصوفية المسيحيين، لا أبوة ولا بنوة، ولا علاقة تشبه علاقات البشر. فأنى لهم بمثل تلك الدعاوى بالتأثر.

ومما تغافل عنه هؤلاء أن المحبة خُلق ربّاني متأصل في القلب الإنساني، وقبس من روح الله، وميل قلبي بين الأفراد والجماعات، بل تتعلق بقوة روحية تنهل منها حبها، وتسعى إلى إرضائها منذ أزل بعيد، ثم يتلون هذا الحب حسب الخصوصية العقدية لكل دين. فالاتفاق في المصطلحّ إذن ليس معيارا

---

[1]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ومعه: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعلامة: زين الدين أبي الفضل العراقي، ج2، (بيروت: دار القلم، ط3، دت)، ص ص 259 – 264.

[2]- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص 217.

للحكم بالتأثر، وأوجه الشبه وحدها ليست الحكم الفاصل، بل يجب أن يقرن إليها الخلفية التاريخية، والشعورية فيما يدور حوله البحث. ولعله من المفيد –في هذا السياق– معرفه ما قاله صوفي مسيحي يدعى "رامون لول" *R.Lull*[1] وهو يعترف بأن صوفية الإسلام كانوا مصدر إلهامه، وأنه اقتبس منهم في موضوع يعتبر أساسيا بالنسبة للمسيحية وهو الحب الإلهي[2]، فهو يرى أن العشق الإلهي لا ينبغي أن يلهمه خوفا من عذاب جهنم، ولا رجاء لنعم الجنة، بل يلهمه ذكر كمال الله[3]، وهذا ما ذهب إليه صوفية الإسلام قبل أربعة قرون[4].

المطلب الثاني: دعوى الأثر اليهودي في التصوف الإسلامي:

تؤكد كثير من التآليف الاستشراقية والدراسات العربية وجود تأثير يهودي في التصوف الإسلامي، لكنها تبقى قليلة مقارنة بنظيرتها القائلة بالأثر الهندي أو الفارسي أو المسيحي. ويتجلّى ذلك التأثير أساسا في (نظرية الكلمة) أو (*the logos*)[5]، وفكرة (الإنسان الكامل)، اللتين أرجعتا إلى الأثر اليهودي القائل(فَخَلَقَ اللهُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ)[6]. فما حقيقة هذا الكلام؟ ما معنى الكلمة؟ ومن هو الإنسان الكامل؟.

الفرع الأول: مفهوم الكلمة:

الكلمة الإلهية(*Logos*): تستعمل في الفلسفة اليونانية بمعنى (القوة العاقلة) المنبثّة في الكون[7]. أما عند "فيلون اليهودي"، فهو أوّل القوى الصادرة عن الله، وهو القوة الباطنة التي تحيي الأشياء وتربط بينها وله أوصاف كثيرة منها: أنه يتدخل في تكوين العالم لكنه ليس خالقا، الوسيط بين الله والناس، المرشد الذي

---

[1]– **رامون لول(1232–1315م)**: هو فيلسوف مسيحي، من أسرة ميسورة الحال. أولع بالشعر، ثم انضم إلى رهبنة الفرنسيسكان انكب على دراسة اللغة العربية والثقافة الإسلامية، قاصدا بها التبشير. سافر من أجل ذلك إلى شمال إفريقية غير مرة، ولقي حتفه هناك. كان صاحب نزعة صوفية عميقة، وله منهج رمزي دقيق. حاول في مؤلفاته، وخاصة (الفن الأكبر) أن يدافع عن المسيحية ضد الإسلام. أنخل جنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة د. حسين مؤنس، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، دط،1955م)، ص ص549–550.

[2]– كمال جعفر، **التصوف طريقا وتجربة ومنهجا**، ص80.

[3]– برند فايشر، **الشرق في مرآة الغرب**، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، دط، 1983م)، ص47.

[4]– المرجع السابق، ص40.

[5]– انظر: أبو العلا عفيفي، **نظريات الإسلاميين في الكلمة**، مجلة كلية الآداب، دون عدد، الجامعة المصرية، ماي 1934م، ص35 وما بعدها.

[6]– تكوين1: 27.

[7]– عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص371.

يأخذ بيده لرؤية الله[1]. كما جاءت (الكلمة) في الكتاب المقدس في موضعين: في سفر(الحكمة)، وإنجيل(يوحنا)، ففي الأوّل يصف فيه صاحبه (الحكمة) بأنها أقرب من الله تشاركه عرشه الإلهي، وتسري في كل الأشياء، لتحقق وحدة العالم، ويمكن أن تتصل بمن هو مستعد من البشر لتلقيها لتقدس أرواحهم، وتؤمن لها الخلود عند الله. وهذه الحكمة تسمى في عدّة مواضع (اللوغوس) [2].

ومع القبّالاه عرفت النظرية تطورا ملحوظا؛ حيث تعتبر علاقة الخالق الواحد في كماله بالعالم، عالم الكثرة والنقص والفساد من أبرز القضايا التي عالجها القباليون انطلاقا من بعض أسفار العهد القديم، التي كانت موضوع تأويل هدفه معرفة العلاقة بين العالم والله، من خلال معرفة العوالم المتوسطة بينهما وفق منهجية تأويلية. ولهذا ذهبوا إلى القول إن الأشكال كلّها مجتمعة في الإرادة الإلهية، والعقل الأسمى، مكوّنة وحدة مطلقة، ثم أخذت في التعدد والتميّز تدريجيا، فظهر العالم العلوي أو العقلي، ثم العالم السفلي أو الحسيّ، على أن بين العالمين مماثلة تامة[3]. ويبقى الله أصل كل الموجودات، وكل المخلوقات صادرة عن طريق الفيض من النور الإلهي بالتدرج عند ابتعادها عن منبع النور، تقترب من الظلمات. ولما كانت المادة هي أبعد الأشياء عن مصدر النور الإلهي كانت محلّ الشر، والله يشمل في ذاته كل الأشياء بالقوّة[4]. وتلك أبرز سمات الفكر اليهودي بخصوص نظرية(الكلمة)، كما بلورها "فيلون"، وأصحاب القبّالاه الذين أسّسوا لمعالم نظرية عرفانية ذوقية تتأوّل معاني العهد القديم، وما ارتبط بها من أسرار وتستكنه طرائق الوصول إلى معرفة الله والعالم استعدادا لتلقي النور الإلهي.

أما (الكلمة) في الفلسفة المسيحية تعني: ابن الله، وصورته، أو الروح السارية في الكون، والواسطة في خلق العالم، مشخصة في صورة المسيح. وقد استهل إنجيل (يوحنا) حديثه عن الكلمة هكذا:(فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللهِ، وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللهَ، كُلُّ شَيْءٍ بِهِ كَانَ، وَبِغَيْرِهِ لَمْ يَكُنْ شَيْءٌ مِمَّا كَانَ... وَالْكَلِمَةُ صَارَ جَسَدًا وَحَلَّ بَيْنَنَا، وَرَأَيْنَا مَجْدَهُ، مَجْدًا كَمَا لِوَحِيدٍ مِنَ الآبِ، مَمْلُوءًا نِعْمَةً وَحَقًّا.) [5]. يقول "عبد الرحمن بدوي" معلقا: «وهذا اللوغوس عند القديس يوحنا لا يماثل تماما الحكمة في سفر الحكمة،

[1]- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م)، ص371.
[2]- المرجع السابق، ص372.
[3]- محمد كحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص62.
[4]- المرجع السابق، ص62.
[5]- يوحنا1: 1-13.

ولا اللوغوس عند فيلون والأفلاطونية المحدثة، لأنه عند (يوحنا) هو الله نفسه، وليس قوة تابعة لله كما هي الحال عند "فيلون"، إنه عنده الكلمة الخالقة والصورة التي عليها يتجلّى الله، لكنّه متميّز عن الآب، إنه ابن الله الذي تأنس، أي صار إنسانا، وعاش ومات من أجل بني الإنسان، وبالجملة هو: يسوع المسيح»[1]، وجاءت المجامع الكنسية(نيقية325م، وأفسوس31م) لتؤكد التساوي التام بين الله، والابن الذي هو الكلمة أو اللوغوس[2]. ويضيف "محمد كحلاوي" بعد مقارنته بين نظرية (الكلمة) في الفكر اليهودي، واللاهوت المسيحي فيقول« يجدر أن نوضح أن (الكلمة) في الفكر الديني والفلسفي المسيحي صارت تعني على وجه التدقيق "ابن الله" الذي هو على صورته، أو الروح السارية في الكون، والواسطة في خلق العالم، مشخصة في صورة السيد المسيح، فبالابن وعن الابن، وفي الابن ظهر كل شيء، وهو الكون الجامع، وهو مبدأ الحياة والظاهر بروحه في كل أتباعه، والممدّ لهم بكل علم ومعرفة وإذا نظرنا في إنجيل يوحنا بوجه خاص وجدنا (الكلمة) تكاد تتفق في جميع أوصافها مع ما قال به "فيلون" إذا استثنينا ما يعنيه "يوحنا" بالكلمة من جهة كونها دالة على السيد المسيح. وهذا يختلف بعض الشيء مع ما يذهب إليه "فيلون" الذي يطلق الكلمة من دون أن يحصر مدلولها في بُعد دون آخر»[3].

وعليه: فإن كان اليهود قد اعتمدوا نصا من كتابهم المقدس (فَخَلَقَ اللهُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ)، فبالمقابل هناك حديث مماثل وهذا متنه(إنّ الله خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِه)[4]، وهو من الأحاديث الصحيحة المأثورة عن النبيﷺ، فقد رواه الشيخان البخاري ومسلم، وغير واحد من أصحاب السنن والمسانيد، واللفظ المتّفق عليه عند الشيخين، وهو حديث يتمسك به الصوفية لأنه يستمد شرعيته من الآية الكريمة﴿ **فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ** ﴾ **[سورة الحجر:29]**، وكثر استشهادهم به في مؤلفاتهم، وفي حديثهم عن الحقيقة المحمدية، ونور النبوة الموجود منذ الأزل، وكل ما يتّصل بسريان العلم اللّدني في الأنبياء واستمداد الأقطاب العارفين والأولياء من هذا العلم، وهو ما يعني أن مشكاة النبوة هي ذاتها "الكلمة

[1]- عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م)، ص372.

[2]- المرجع السابق، ص372.

[3]- محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص60.

[4]- أخرجه البخاري في (**صحيحه**): كتاب (الاستئذان)، رقم: 6227، ص1555. ومسلم في (**صحيحه**)، كتاب(الجنة وصفة نعيمها وأهلها)، رقم:2841، ص1303. وغير واحد من أصحاب السنن والمسانيد. واللفظ المتفق عليه عند الشيخين:(خلق الله آدم على صورته طوله ستون دراعا...). ورواه مسلم من طريق آخر بلفظ (إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته)، كتاب (البرّ والصلة والآداب)، رقم:2612، ص1210.

الإلهية" وفق ما قال به بعضهم[1]. ولعل هذا التشابه الكبير بين النصين التوراتي والقرآني دليل على أن هناك نصوصا في التوراة لم تطلها يد التحريف.

أما النظرية الإسلامية في الكلمة: فتمثلت كما يبين "أبو العلا عفيفي" في نظرية الأشاعرة في (كلام الله) و(قدم القرآن)، ونظرية "الحلاج" فيما اصطلح عليه بـ(الهو هو). أما القرامطة والإسماعيلية الباطنية فيقولون بنظرية (الإمام المعصوم). وهي نظرية تدور حول النبي محمد ﷺ؛ حيث شاع في أوائل عهد الإسلام القول بقدم محمد أو بعبارة أدق بقدم (النور المحمدي) وهو قول ظهر بين الشيعة، ثم أخذ به أهل السنة، واستدلوا كلهم في دعواهم هذه ببعض الأحاديث، وهكذا استنتجوا أنه كان لمحمد وجود قبل وجود الخلق وقبل وجوده الزماني في صورة النبي المرسل، وأن ذلك الوجود قديم غير حادث، وعبّروا عنه بـ(النور المحمدي)، وسمّاه الصوفية (الروح المحمدي)، أو (الحقيقة المحمدية)، أو (القطب) [2].

[1]- محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2008 م)، ص56.

[2]- انظر: أبو العلا عفيفي، **نظريات الإسلاميين في الكلمة**، ص35 وما بعدها.

الفرع الثاني: نظرية الإنسان الكامل:

يعد موضوع (الإنسان[1] الكامل) موضوعا محوريا في التصوف. أما فكرته فتعود لعهد موغل في القدم في كتب الدين المقارن[2]، وله مسميات عديدة؛ فهو (الإنسان الأول)، وهو (الكيومرث) عند المزدكية، و(آدم قدمون) في كتب القبّالاه اليهودية، وهي (الكلمة) المتجسدة عند النصارى[3]. أما عند المسلمين كما يقول "ماسينيون" هو نوع من البشير[4]. ولكن فبالرغم من وجود منابع عديدة للأسس غير الإسلامية للفكرة، إلا أنه يمكن القول أن المعطى القرآني قد وفّر "لابن عربي" فرصة الفصل في هذه خاصة عبر التأكيد على خلافة الإنسان في الأرض[5].

كان "ابن عربي" أوّل من أدخل المصطلح في الفكر الصوفي الإسلامي، ولكن الكمال الذي يوصف به الإنسان هنا لا يعني ما يتبادر للذهن من مدلولات أخلاقية، وإنما في مدلولات أنطولوجية وجودية

[1]- **الإنسان**: في المفهوم العامي «مخلوق آدمي، وهي نظرة ساذجة وسطحية لخلوها من الأبعاد واقتصار النظرة على الأعراض لا الجوهر». أما في اللغة العربية فأصله اللغوي من (إنسيان)؛ وهو اسم جنس يطلق على الذكر والأنثى. وقد أفاض أهل اللغة في دلالات الكلمة، وخلاصة القول فيها أنها تأخذ معنيين: الظهور، والنسيان. أما الظهور كما قال الأزهري:«وأصل الإنس والأَنس والإنسان من الإيناس، وهو الإبصار، يقال: أنسْته وأَنِسْتُه، أي أبصرته، وقيل للإنس: إنس، لأنهم يؤنسون، أي يبصرون، كما قيل للجن: جنّ، لأنهم لا يؤنسون، أي لا يُرون»، يقول بن فارس: (أنس) الهمزة والنون والسين أصل واحد، وهو ظهور الشيء، وكل شيء خالف طريق التوحش، قالوا: الإنس خلاف الجن، وسمّوا لظهورهم، يقال: (آنست الشيء) إذا رأيته، ويقال: أنست الشيء إذا سمعته وهو مستعار من الأول. أما معنى (النسيان) فقد أورده ابن منظور عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال:«وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال:(إنما سمي الإنسان إنسانا، لأنه عهد إليه فنسي)». وفي الاصطلاح فله تعاريف مختلفة، عند المسلمين وعند علماء الغرب؛ فعند المسلمين لا يخرج مفهومه عن الثنائية بين الجسد والروح كوحدة تمثل ماهية الإنسان وجوهره، وأن الخلل إذا وقع في سير علاقتهما حدث الانتكاس، وسارت الذات نحو البهيمية. أما عند الصوفية فلا يخرج عن كونه برزخ بين الوجود والإمكان، والمرآة الجامعة بين القدم والحدثان، والواسطة بين الحق والخلق. بوعرفة عبد القادر، **الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي**، (دب: دار الغرب، دط، دت)، ص5. والهروي، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج13، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م)، ص88. وابن منظور، **لسان العرب**، ج1، ص233. وابن فارس، **معجم مقاييس اللغة** ج1، ص145.

[2]-للتوسع انظر: عبد الرحمن بدوي، **الإنسان الكامل في الإسلام**، (الكويت: وكالة المطبوعات، ط2، 1976م)، ص ص113-115.

[3]-المرجع السابق، ص113.

[4]-لويس ماسينيون، **الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية**. ضمن كتاب: عبد الرحمن بدوي، **الإنسان الكامل في الإسلام**، ص ص113-114.

[5]-المرجع السابق، ص113.

وغنوصية معرفية. ونظرية " الإنسان الكامل " في الحقيقة نظرية في الكلمة (*Logos*) يمكن التمييز فيها بين ثلاثة جوانب رئيسية[1]:

1. على الصعيد الأنطولوجي الميتافيزيقي: حيث يميز "ابن عربي" بين ثلاثة أنواع من الموجودات[2]:

أ. ما يتّصف بالوجود لذاته، ويشكل أصل موجودات كلها، وهو الوجود المطلق أو الإله.

ب. ما يوجد بوجود المطلق، فلا وجود له بدونه وذلك هو (الوجود المقيد) أو العالم المادي.

ج. ما يوجد بين الموجودين المذكورين وهو (الحقيقة الكلية) أو (حقيقة الحقائق)، وهذه الكلمة بدورها ترادف (الإنسان الكامل)، (الإنسان الكلي) أو (الكلمة الجامعة)، أو (الحقيقة الكلية).

2. **الإنسان الكامل على الصعيد الكسمولوجي الكوني**: وهو العالم بما فيه الإنسان. والعالم يتطور ليبلغ أوّج كماله في الجنس البشري، ويبقى الإنسان أكثر كائنات العالم كمالا لأنه صنع على صورة الإله، فهو (مختصر) أو (نسخة شريفة) من الكون كلّه، يجمع في ذاته كل ما في العالم من أشياء بدءًا من العناصر الأربعة، وحتى المعادن والنباتات والحيوانات، وبذلك يصير الإنسان (عالما صغيرا)، والعالم (إنسانا كبيرا) [3].

3. **وفي منحاها العرفاني النبواتي**: تمثل (الكلمة)، أو(الإنسان الكامل)، أو(الحقيقة المحمدية)، والتي يعني بها حكماء الصوفية مبدأ كل وحي وكشف، وأصل كل معرفة باطنية. وكل شيء في الكون هو عند الشيخ الأكبر(كلمة) من كلمات الله، بحيث يكون العالم كله بمثابة (قرآن كبير)، وهذا التصور للعالم كقرآن كبير يتيح "لابن عربي" مدّ جسر من الكلمة الكلية إلى النبي محمد ﷺ، فما هو في الحقيقة إلا القرآن نفسه، يقول ابن عربي: «فمن أراد أن يرى رسول اللهﷺ ممن لم يدركه من أمّته، فلينظر إلى القرآن. فإذا نظر فيه فلا فرق بين النظر إليه وبين النظر إلى رسول اللهﷺ»[4].

أما "عبد الكريم الجيلي" ومن خلال كتابه (الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر)، يوضح العلاقة بين الحق والخلق، بين الوحدة الحقيقية والكثرة الخلقية، أو كما تسمى(وحدة الذات)، والتي أكمل تجليها طبعا في الإنسان عموما، وخصوصا النبي محمدﷺ وخلفاؤه، وهو في نظره أكمل تجلي، أو مرآة،

[1]–سعيديبف آرثر، وتوفيق سلوم، **الفلسفة العربية الإسلامية (الكلام والمشائية والتصوف)**، (الجزائر: دار الفرابي، ط1، 2000م)، ص 336 وما بعدها.

[2]–ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، ج1، ص ص118-119.

[3]– المرجع السابق، ج2، ص 67.

[4]– المصدر السابق، ج4، ص 61.

أو مظهر من مظاهر الذات الإلهية بأكملها من حيث أفعالها، وأسمائها، وصفاتها[1]. ونجد "الجيلي" يشترك مع "ابن عربي" في جانب من جوانب مدلولات الإنسان الكامل، وعلى الجانب الأنطولوجي الميتافيزيقي يرى أن الحقائق الوجودية الحقيقية والخلقية موجودة في الإنسان بالقوّة، وفي الإنسان الكامل بالفعل[2]، لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل أمانة هذه الحقائق فكان خليفة الله في أرضه وخاتماً على مملكته و في هذا المعنى يرد قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۝٣٠﴾ **[سورة البقرة:30]**، وقوله ﷺ (إن الله خلق آدم على صورته). وهذا كلّه نجد أن منطلقه هو شرح لاسم الله بدلالة إن كل شيء له علاقة بالإنسان هو في الأصل الله، هو منسوب إليه بطريق المجاز؛ فعلمه مثلاً علم الله فعلمه لله بطريق الملك والتحقيق قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ۝٩٦﴾ **[سورة الصافات:96]**، بل وحتى الخلق الإنساني منسوب أيضا له مجازا لأن الله هو الذي يخلقه، وهو لله تعالى بطريق ودلالة ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوْثَٰنًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ۝١٧﴾ **[سورة العنكبوت:17]**، ومنه الخلق لله بطريقة الملك والنسبة، لأن الله تعالى هو حقيقتهم الباطنية أي من حيث الإمداد مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ ۝٢٥٥﴾ **[سورة البقرة:255]**. كما يضيف الشيخ "عبد الكريم الجيلي " إن الله مجلي صورهم الظاهرة –أي الخلق – من حيث الإمساك، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۝٤١﴾ **[سورة فاطر:41]**، فهو المرآة (الذات) وما ظهر فيها من صورة(الصفات) فما ثم موجود غيره من حيث كونه واجب الوجود، هذا هو معنى وحدة الوجود الحق[3]، لأن الحق تعالى أوجب على نفسه أن لا ترى تجليات أسمائه ولا صفاته إلاّ في الإنسان الكامل، هذا معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝٧٢﴾ **[سورة الأحزاب:72]**. ويتجلى لنا ذلك البعد الديني في خاصيته التاريخية التي تبين لنا إن الحقيقة المحمدية تجلت بكاملها في الإنسان الكامل (آدم) ثم في الأنبياء والرسل وآخرهم النبي محمدﷺ ثم تجلت في خلفائه أو ورثته فلا يخلوا الزمان من واحد منهم إلى يوم القيامة من خلال الحديث التالي:(عن العرباض بن سارية رضي الله عنه، عن رسول اللهﷺ أنه قال: (إني عند الله مكتوب: خاتم النبيين وإن آدم لمنجدل في طينته)[4]. وَفِي رِوَايَة: مَتَى كُتِبْت نَبِيًّا؟ فَقَالَ: (وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ). وقوله ﷺ في جوابه عن سؤال جابر رضي

---

[1]–ناجم مولاي، **مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي**، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد7، جانفي، 2012م، جامعة الأغواط(الجزائر)، ص141.

[2]– المرجع السابق، ص141.

[3]– الجيلي، عبد الكريم، **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 1997م)، ص18.

[4]– أخرجه أحمد في(مسنده)، رقم: 17150، وقال: هو حديث صحيح لغيره دون قوله. وله شاهد من حديث ميسرة الفجر رقم: 16623 بلفظ قال قلت: يا رسول الله متى جعلت رسولا؟ قال (وآدم بين الروح والجسد) وإسناده صحيح. أخرجه الحاكم في(المستدرك) بنحوه، رقم:

الله عنه :(أول من خلق الله نور نبيّك من نوره) [1]. ويشير الشيخ إلى أن الوصول إلى الله على الكمال هو الوصول إلى حقيقة الإنسان الكامل أي – الحقيقة المحمدية – وورثتها الكمل لأنه هو الدال على الله على الكمال[2] مصداقا لقول الله تعالى:﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسْتَقِيمٖ﴾ **[سورة الشورى:52]**.

انطلاقا مما سبق: فقد عدّ "فيلون" أبرز مرجع استقى منه اللاهوتيون المسيحيون وفلاسفة الإسلام والصوفية معالم هذه النظرية، نظرية الكلمة الإلهية السارية، وخلق الإنسان الكامل على صورة الله. وأهم شخصية قيل بتأثرها بهذا الموضوع "ابن عربي" الذي قال بالإنسان الكامل، الذي يقوم مذهبه على نظرية الكلمة (اللوغوس)، ويمكن أن ينظر إليها من ثلاثة وجوه كما بيّناها: الوجه الأنطلوجي المتعلق بعلم الوجود (وتبعا لذلك فالكلمة تعني تصورا للعالم. ووجه صوفي، ووجه أسطوري، (أي ترمز الكلمة إلى أسطورة الإنسان الكامل) [3].

ويردّ بعض الدارسين تصوره بخصوص ماهية الإنسان في علاقته بالله والعالم إلى التأثير الذي مارسته عليه آراء "الحلاج" الصوفية. فقد ذهب "أبو العلا عفيفي" إلى اعتبار "الحلاج" أوّل مسلم فهم الأثر اليهودي القائل (إن الله خلق آدم على صورته)، وأوّله وفق هذا المعنى[4]، وهو يتساءل قائلا: ولا ندري كيف وصل "الحلاج" إلى العلم بمثل هذا التأويل، ولكنه كان–لاشك–متأثرا بمذهب المسيحيين في الحلول من جهة، وبنظرية "فيلون" في الكلمة من جهة أخرى[5]. أما "علي سامي النشار" فيتحدث عن تصوف "ابن عربي" ويعطيه تعليلا وصفه "كحلاوي" بالغرابة حين ردّ تصوفه إلى نوع من الغنوصية التي استقاها من نظرية "فيلون"، ومن اليهودية، ومن قصة النبي موسى–عليه السلام–كما صوّرها القرآن فيقول: «إن التصوف لدى

185/4175. وقال:(صحيح الإسناد). والبيهقي في (دلائل النبوة)، (دون رقم). وغيرهم. أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، ج28، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1419هـ/1999م)، ص ص379–380. والحاكم، أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج2، تح: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1422هـ/2002م)، ص 656. والبيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، **دلائل النبوة**، ج1، (دون بيانات)، ص80–81.

[1]– حكم المحدثون بأنه حديث منكر وذهبوا إلى وضعه. قال العلامة "عبد الله بن الصديق الغماري" «عزْوه إلى رواية عبد الرزاق خطأ لأنه لا يوجد في مصنفه ولا جامعه ولا تفسيره». وبالجملة فالحديث منكر موضوع لا أصل له في شيء من كتب السنّة. عبد الله بن الصديق الغماري، **مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر(دون بيانات):**

http://www.a7bash.com/kutub/MurshidAlHaairLibayan.pdf (2019/04/05)

[2]– الجيلي، عبد الكريم، **الإنسان الكامل**، ص20.

[3]–سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص333.

[4]– ابن عربي، **فصوص الحكم**، (مقدمة المعلق)، ص20.

[5]– أبو العلا عفيفي، **نظريات الإسلاميين في الكلمة**، ص61.

ابن عربي وفق رؤية النشار محاولة لتفسير القرآن على الطريقة الذوقية، ومحاولة لم تأخذ من المسيحية ولا من الأفلاطونية المحدثة إلا قليلا، ولكنها أخذت من موسى القرآن، أي أخذت من اليهودية القرآنية»[1]، لذا يدعو "كحلاوي" إلى ضرورة التفرقة بين مستويين بخصوص بحث الأثر اليهودي في التصوف الإسلامي:

الأول: يتعلّق باهتمام الصوفية بسيرة النبي موسى–عليه السلام–، وكتاب التوراة في سياق اهتمامهم بالأنبياء جميعا، كما نجد للشيخ الأكبر رجوعا مستمرا إلى سيرة النبي وإحالة إلى كلامه، وهو يصل ذلك بسلسلة الأنبياء المذكورين في القرآن جميعا، ومن ذلك قوله بخصوص مقام المحبّة: «اعلم وفّقك الله أن الحبّ مقام إلهي، فإنه وصف به نفسه وتسمى بالودود، وفي الخبر بالمحب، ومما أوحى به إلى موسى في التوراة: يا ابن آدم إني وحقي لك محب، فبحقي عليك، كن لي محبا»[2].

الثاني: يتعلّق بالأفكار، والتصورات، والمبادئ المستقاة من الفكر اليهودي (قبّالاه أو تلمود، أو أقوال متفلسفة اليهود) في الكلمة، فيرد "كحلاوي" قائلا: «إن مفهوم الكلمة في تصور "ابن عربي" يؤدي معاني، ويحيل إلى تصورات ليست مطابقة بالضرورة لما ورد في الفكر اليهودي أو نظيره المسيحي؛ إنها تكتسب دلالاتها من خلال سياق البناء الفكري للنسق الصوفي في علاقته بالتجربة الروحية ومعراج المحبة الإلهية»[3]. لذا يؤكد "ماسينيون" نظرية الإنسان الكامل إسلامية فيقول: «النظرية الإسلامية في الإنسان الأول إنما نمت مقتضياتها النشورية كلها بطريقة محورية عن طريق القرآن نفسه. وذلك بتدبّر نصه العربي تدبّرا سنيا مستقيما»[4]. وهو يمثل بالنسبة للصوفيين أعلى مكانة في التدرج الروحي يستطيع من خلاله المريد الوصول إلى الإدراك الكامل بالإله الأصلي الكامن داخل جميع البشر، ومن دون وسيط، ويصبح الصوفي العارف خليفة الله في الأرض ومثالاً نبوياً يمثل سلطة الله من أجل خير البشرية، ومثال الإنسان الكامل المسلم كان النبي محمدﷺ[5]. ولذا يؤكد "ماسينيون" أن: «النظرية الإسلامية في الإنسان الأول إنما نمت مقتضياتها النشورية كلها بطريقة محورية عن طريق القرآن نفسه. وذلك بتدبّر نصه العربي تدبّرا سنيّا مستقيما»[6].

---

[1]– انظر: ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق: أبو العلا عفيفي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1989م)، مقدمة المعلق، ص20.

[2]– ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ص322.

[3]– للتوسع: محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص68 وما بعدها.

[4]– لويس ماسينيون، **الإنسان الكامل في الإسلام وأصالته النشورية**، ص 115.

[5]– سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص106.

[6]–المرجع السابق، ص 115.

إذن: الحديث عن التأثير المسيحي واليهودي في التصوف الإسلامي فقَد وزنه الآن– كما يؤكد "جعفر كامل"– ولا يزال تتتابع أدلة بطلانه، ويبقى البعض الآخر متأرجحا بين الصحة والبطلان حيث تتعادل الأدلة المثبتة و النافية.

المطلب الثالث: أثر التصوف الإسلامي في التصوف اليهودي والمسيحي:

كان للتصوف الإسلامي أثر بارز ليس فقط في التصوف اليهودي، بل في التصوف المسيحي، وتعتبر الأندلس والمغرب البلاد التي قبلت على أرضها أن يعيش المسلم واليهودي والمسيحي في أمن وسلام لقرون. وكان لهذا الموقف الإنساني المبني على التسامح والأخوة أثره.

الفرع الأول: تأثير التصوف الإسلامي في التصوف المسيحي:

انتقلت عناصر الصوفية الإسلامية باختلاف مذاهبها إلى الغرب المسيحي في القرون الوسطى بفضل مدارس الترجمة والتقاء علماء النصارى بالمسلمين في الأندلس، وتجوالهم ببلاد المغرب، وتأثر بهم عدد من اللاهوتيين والقساوسة في إسبانيا، وفرنسا، وإيطاليا. ومن أبرزهم "رايموندو مارتين" ***(Raimondo** Martín)*[1]، و"رامون لول"، وغيرهما.

كان "رامون لول" من المسيحيين القلّة الذين عرفوا الدين الإسلامي، ومن المنادين بوحدة الأديان، وبضرورة التحاور مع الآخر، مؤكدا على وجود حقائق مشتركة بين الأديان السماوية، لأنها تصب في نبع واحد، ومن كلامه:« ليس لنا سوى إله واحد. لا ينبغي أن يفرقنا اختلافنا في الإيمان، أو نحارب بعضنا بعضا، ونتقاتل لأن هذه الحرب تمنع الناس من الاتفاق على عبادة واحدة»[2]. كما يظهر تأثره بالتصوف الإسلامي في كتاب ضمّنه حكايات لها نظائر في كتب التصوف الإسلامي، وبدا فيه بوضوح تأثره بمنهج "الغزالي"، وإعجابه بمذهب "ابن عربي"[3]. ومن مظاهر تأثره مطالبته بفصل الرجال عن النساء في الكنائس[4] مستحسنا طريقة المسلمين في المساجد[5]. ويعبر بوضوح –في مقدمة كتابه « أسماء الله المائة »– عن

---

[1]–**رايموندو مارتين(ت1286)**: قس دومينيكي. تعلم اللغة العربية خصيصا لمجادلة المسلمين.أنخل جنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ص541.

[2]-*Raymond Lulle : **Le livre du gentil et des trois sages**, traduit par Dominique de Courcelles,(Editions de l'Eclat, Paris 1992), p. 237*.

[3]– للتوسع: محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص68 وما بعدها.

[4]– أنخل جنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ص 543.

[5]– الطاهر أحمد مكي، **دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة**، (القاهرة: دار المعارف، دط، 1980م)، ص170.

رغبته في أن تمارس الكنائس يوميا إنشاد أسماء الله المائة، على نحو ما يقرأ المسلمون القرآن جماعة في المساجد[1]. ولم يبق شك في تأثره بالتصوف الإسلامي بعد أن صرّح بنفسه أنه ألف كتابه على منوال كتب الصوفية المسلمين. كما يحتل يوحنا ولي الصليب-المولود في إسبانيا عام 1542م- مكانة الصدارة في عالم التصوف، ولهذا يطلق عليه (أمير التصوف المسيحي)؛ إذ يعتبره بعض المؤرخين المعاصرين جسراً وقنطرة بين التصوف الإسلامي والتصوف المسيحي. وتوقف "أسين بلاثيوس" عند هذه الجزئية المثيرة مثبتا أن "يوحنا ولي الصليب" قد تأثر بالتصوف الإسلامي، وقد عقد في كتابه (آثار الإسلام) مقارنة بين آراء "الصليبي"، وآراء "ابن عباد الزيدي"، في شرحه لحكم "ابن عطاء الله السكندري"، وإن كانت مسألة المقاربة لم تحسم بعد، غير أن الوجود الصوفي في الأندلس لعب، ولا شك، دورا مهما في تشكيل اتجاهات الصوفية المسيحية الأوروبية[2].

الفرع الثاني: تأثير التصوف الإسلامي في التصوف اليهودي:

أولا: مظاهر التأثير:

يذهب كثير من مؤرخي التصوف إلى ربط نشأة التصوف اليهودي بالتصوف الإسلامي، وبالرجوع إلى كتابات "سَعْدِيا جاؤون"[3] فإن النّزَعات الأولى للتصوف اليهودي ربما واكبت انطلاقة حركة التصوف الإسلامي؛ لأن التصوف عامة لم يخرج، في جوانبه التنظيمية عن الإطار الزمني للقرون الوسطى[4].

نشأ التصوف اليهودي في الأندلس، كما نشأ غيره من العلوم اليهودية في أحضان الحضارة العربية الإسلامية[5]، متأثرا بأعلامها ومفكريها، وبصفة عامة بالفكر الصوفي الإسلامي كما يؤكد "عبد المنعم

---

[1]- الطاهر أحمد مكي، **دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة**، (القاهرة: دار المعارف، دط، 1980م)، ص171.

[2]-آسين بلاثيوس، **أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية**، ترجمة: جلال مظهر، (القاهرة: مكتبة البخانجي، دط، 1980م)، ص11 وما بعدها.

[3]-**سَعْدِيا جاؤون(882-942م)**: هو "سعدي بن يوسف الفيومي" المصري، عربي الثقافة، حيث ألف كتابه الرئيسي (الأمانات والاعتقادات) باللغة العربية. استخدم حججه ليثبت وحدانية الله. دافع عن العقيدة اليهودية، وقوى بمذهبه في التفسير جانب التنزيه وخفف من غلواء التجسيم والتشبيه في التوراة. كان تأثره بالفلسفة الإسلامية واضحا في كتاباته، ومنهجه الذي حاول فيه التوفيق بين العقل والدين. عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص125.

[4]- عبد الوهاب المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص247. وشمعون مويال، **التلمود**، ص26.

[5]- تعد حياة اليهود في الأندلس العصر الذهبي لتراثهم اليهودي، فقد عاشوا في كنف المسلمين يحميهم الإسلام، ويحافظ على تراثهم حتى إن بعضهم تحوّل إلى الإسلام ديناً بعد أن تشبع به ثقافة وعاشه حضارة، ودافعوا عن النزعة الشاملة التي تجمع اليهودية والمسيحية والإسلام، وفندوا النزعة اليهودية الخاصة التي تنكر المسيحية والإسلام. ونشأ لأول مرة في تاريخ اليهود (علم الكلام اليهودي)، على غرار (علم الكلام الإسلامي)، مكتوبا باللغة العربية. كما نشأت (الفلسفة اليهودية) على نسق (الفلسفة الإسلامية) عند "الكندي" و"الفارابي"، و"ابن سينا"، و"ابن رشد"، حتى إنه ليصعب التفرقة بين "ابن ميمون" و"ابن رشد"، فكلاهما في قرطبة، يدرسان في المعبد أو المسجد، يتحاوران أمام جمهور واحد، ويعمل "ابن

الحفني"[1]، والذي كان له تأثير هائل على الحسيدية، وعلى مصطلحاتها، وأثرت الصوفية التركية على طقوس الحسيدية، والصوفية الأندلسية على القبّالة الأندلسية، لكن اليهود حاولوا التنصل من حقيقة هذا التأثير بردّ تصوفهم إلى عصور ما قبل ظهور الإسلام. ولكن الدراسات المعاصرة تنفي ذلك، وتجزم بالتأثير الإسلامي الذي حمله "باحيا بن باقودة"[2]، و"إبراهيم بن موسى بن ميمون"، وغيرهما كثير[3].

لقد استفاد زهاد ومتصوفة اليهود من مدرسة التصوف الإسلامي بعضا من علومها الفلسفية، والأخلاقية التي صارت جزءا من الثقافة والأخلاق اليهوديين، وكانت تعاليم "الغزالي" مصدرا مهما استفاد منه علماء اليهود، كما كانت تجربته الروحية مثالا يحتذى به، وظل أثره خلال القرنين الثاني والثالث عشر للميلاد قويا لدى علماء اليهود الذين يفكرون ويكتبون باللغة العربية، من أمثال" موسى بن ميمون" الذي اطلع على مؤلفاته، وقرأ كتابه الفذّ(تهافت الفلاسفة)[4]. ولا يزال فكره حيّا حتى وقتنا الحاضر لدى علماء اليهود

ميمون" طبيباً لصلاح الدين، ويعرف نفسه بأنه الحكيم الفيلسوف القرطبي الأندلسي، أي بالفكر العام، وبالمكان وليس الحبر اليهودي. وكان "سليمان بن جبرول" تلميذ "الفارابي"، يرد مثله على الفلسفة اليونانية، ويقبل منها مثله ما يتفق مع العقل. ونشأ التصوف اليهودي في الأندلس، كما ظهر علم أصول الفقه اليهودي. كما نشأ النحو العبري على منوال النحو العربي، وظهرت قواميس اللغة العبرية على منوال قواميس اللغة العربية، واشتغل اليهود لأول مرة بالعلوم الطبيعية والرياضية، وظهر بينهم العلماء والأطباء والرياضيون. وظل الحال كذلك إلى أن ضاع حكم المسلمين في الأندلس، واسترجعها النصارى في بداية الغزو الاستعماري الأوروبي، فوقع أبشع اضطهاد لليهود وللمسلمين أيضاً بطبيعة الحال)، فضاع التراثان الإسلامي واليهودي إبان الحكم المسيحي لإسبانيا، وانتقلا إلى المغرب لتدوينه هناك. وما إن هيمن الغرب الاستعماري الجديد على المناطق الحضارية في الأندلس حتى بدأت نهضة الغرب الحديثة عندما قام اليهود والمسيحيون الإسبان بترجمات أمهات التراث الإسلامي إلى اللغة اللاتينية في الفلسفة، والكلام، والعلوم الرياضية والطبيعية. عبد الرازق أحمد قنديل، **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، (القاهرة: دار التراث، دط، 1404هـ/1984م)، ص438 وما بعدها

[1]-عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص6.

[2]-**باحيا بن باقودة**: يهودي أندلسي عاش في القرن الحادي عشر، «من العلماء الكبار بما كان هو عليه، وبالأثر الذي تركه في الفلسفة، والأخلاق اليهودية، وكذا بما كان له في المعارف التي كان لها ارتباط كبير بالتصوف الإسلامي. وصار كتابه المشهور (الهداية إلى فرائض القلوب) من أشهر كتب الزهد المعروفة عند يهود الشرق والغرب. ولا تخرج الأفكار الزهدية التي بنى عليها مؤلفه هذا عمّا عرف في أدبيات التصوف الإسلامي، يحث يوضح من خلال مؤلفه هذا أن هدف الإنسان في الحياة الدنيا هو التقرب من الله تعالى، ويكون ذلك بالتحلي بالأخلاق الحميدة كخطوة أولى للتقرب من النور الإلهي. ويستدل الإنسان على وجود الله تعالى من مخلوقاته، وعندما يدرك أن الله واحد، ويعترف بسلطانه على هذا الكون تكون النتيجة طاعة الإنسان لله الواحد الأحد، وحتى لا يكون عرضة لارتكاب الذنوب عليه بالزهد في تلك الحياة الفانية، ويبدو هنا أثر الزهد الإسلامي في حديثه عن المعراج الروحي الذي يسلكه الإنسان لنيل القرب والرضا. تعتمد النظرية الأخلاقية التي أعدّها "بن بقودا" لبني جلدته على الكتابات الإسلامية بما في ذلك المواضيع التي كان بإمكانه أن يجد مادتها في التقاليد الدينية اليهودية متخذا من التصوف الإسلامي المسلك الذي يقود الروح إلى الحبّ الإلهي الخالص، والاتحاد مع النور الإلهي الأسمى مفضلا أن يختار إطارا فكريا سداه ولحمته التصوف، والأسلوب الذي يوافق أذواق قرائه اليهود المتأثرين بالتصوف الإسلامي. حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ص217. وحسن كامل إبراهيم، **الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها**، ص11.

[3]-عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص6.

[4]-حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ص ص215-216.

المختصين في الدراسات الأخلاقية والصوفية[1]. كما تعتبر تعاليم "ابن عربي"، والتمذهب بالتصوف الأندلسي نقاط تلاق، ومحاور تشابه تشير إلى المواطن التي يجتمع فيها علم الباطن، والروحانيات اليهودية بأختها في الإسلام[2] كما يؤكد "حاييم الزعفراني". وتشهد كتابات يهودية عربية كثيرة بعد "أبرهام بن ميمون"، وخلال قرنين من الزمان على الجهود التي بذلت من أجل خلق نموذج قبّالي يسير جنبا إلى جنب مع التصوف الإسلامي. ويتضح هذا التأثير في وجود وثائق يمنية، وأخرى اكتشفت في (جيزة القاهرة)، حوت نصوصا صوفية إسلامية مكتوبة بالعربية، وبحروف عبرية مما يدل على أنها كانت من مقروءات اليهود[3]. والملاحظ أن علم الباطن اليهودي لم يتأثر بالتصوف النظري فقط؛ إذ تتحدث هذه الوثائق أيضا عن بعض اليهود من قراء "الحلاج" المخلصين الذين كانوا يكتبون حكمته بالعبرية، ومن قراء "الغزالي"، وغيرهما. كما تطلعنا على وجود طبقة من الناس العاديين في المجتمع اليهودي ممن استهوتهم الزوايا الصوفية، فصاروا مريدين أتباعا لها، يشهدون مجالس شيخ الزاوية[4].

ثانيا: ابن ميمون وتأثره بالتصوف الإسلامي:

يصير الحديث أوضح عند تركيزنا على شخصية صوفية يهودية ممن يحسبون من علماء الإسلام، لتأثره به أيّما تأثر، وهو: "موسى بن ميمون"؛ إذ يعدّ أهم شخصية يهودية مؤثرة خلال العصور الوسطى، وأهم المفكرين اليهود الذين تأثروا تأثرا عميقا بالحضارة العربية الإسلامية، بحكم البيئة التي عاش فيها[5].

1. سيرته وحياته الفكرية:

ولد "موسى بن ميمون"- المعروف عند العرب "بأبي عمران عبيد الله موسى بن ميمون عبيد الله"[6] -ليلة الفصح الموافقة لـ 30 مارس سنة 1136م/530هـ، في قرطبة الأندلس، لعائلة يهودية عريقة في العلم؛ إذ كان أبوه "ميمون بن يوسف" طبيبا وقاضيا ذائع الصيت[7]، وكانت قرطبة حينها حافلة بالعلماء والفلاسفة مسلمين ويهود، تموج بمختلف التيارات الدينية والفلسفية، التي تحمل في طياتها معارف وفلسفات اليونانيين، وعلوم المسلمين وفلسفتهم، وعلوم اليهود، وعدت بحق من المراكز العظيمة للثقافة اليهودية في

---

[1]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ترجمة: أحمد شحلان، (المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، دط، 2000م)، ص217.

[2]-المرجع السابق، ص215.

[3]- المرجع السابق، ص221.

[4]- المرجع السابق، ص222.

[5]-عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص38 وما بعدها.

[6]- إسرائيل ولفنسون، **موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)**، ص1.

[7]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ص155.

العهد الإسلامي، حيث بلغ فيها اليهود أوجّ عبقريتهم ومجدهم[1]. نشأ "موسى" وشب علميا ودينيا وفلسفيا، في ظل هذه البيئة الخصبة، فاهتم الأب بتعليمه التوراة والتلمود، وغيرها من علوم الدين اليهودي.كما تتلمذ على يد علماء المسلمين، واطلع على كتاباتهم الدينية والفلسفية وحتى الطبيّة[2].

أقامت أسرة "ابن ميمون" في مدينة المرية (جنوب الأندلس) اثني عشرة سنة ثم سافرت إلى بلاد المغرب، واستقرت بمدينة (فاس)، حيث دامت إقامتهم هناك ما يربو على السبع سنين، ثم انتقلت إلى فلسطين. أتمّ "موسى" تعليمه الديني، على يد الحبر الأعظم "ابن سوسان"، وعلماء مسلمين ذائعي الصيت، وتميّزت هذه المرحلة بثلاثة أمور: أولها: بروز موهبته الفذّة بين أقرانه، وثانيها: موضوع إسلامه الذي تضاربت فيه الأقوال، بين منكر ومؤكد؛ إذ يعتبر "حاييم الزعفراني" هذا القول أسطورة، في حين يرى بعض الباحثين حقيقة إسلامه، ولو كان مكرها كما قال "ابن العبري"[3]، ويشهد أن "موسى" كان يصلي، ويقرأ القرآن، لكنه ارتد عندما هاجر إلى مصر. لذا صارت قضية إسلامه إحدى القضايا الأكثر جدلا في الأبحاث والدراسات الخاصة "بابن ميمون" دون أن يفصل فيها ليومنا هذا[4]. أما ثالثها: ما اشتهر عنه من حماس زائد في الدفاع عن جماعته، ولعلّ هذه الثلاثة كانت الإرهاصات الأولى التي مهّدت لتبلور النزعة الإصلاحية للزعيم الروحي المستقبلي لليهود في مصر، وبدأت شخصيته النقدية الثاقبة تتبلور من خلال ملاحظاته لما يحصل في واقعه، وأهمها ما شهده من اختلاف في الممارسات الشعائرية بين يهود الأندلس وفلسطين، كما تفاجأ بالشعيرة الخالصة المنتشرة بين اليهود القادمين معه من إفريقيا الشمالية؛ حيث لاحظ ذلك التأثير الإسلامي الواضح بمحاولتهم تقليد الوضوء في الصلاة الإسلامية. لذا عمد إلى تنظيم ممارسة الشعائر وتوحيد العبادة والطقوس بين جميع اليهود.

انتقلت أسرة "ابن ميمون" إلى مصر، وحطّت رحالها في الإسكندرية عام 1165م، فتوجّه أخوه للتجارة لتوفير لقمة العيش لعائلته، أما "موسى" فقد تفرّغ للدرس الديني، وهو ما كانت تهفو إليه نفسه وتحبه، لكنه اضطر للخروج إلى الفسطاط أقدم مدن القاهرة بسبب مضايقات الحاخامات المحليين القلقين

---

[1]- إسرائيل ولفنسون، **موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)**، مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1355هـ/1936م). ص3.

[2]- ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، دط،1890م)، ص417.

[3]- المرجع السابق، ص417.

[4]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ص157.

من تصاعد صيت الفتى الذكي بين الجماعة اليهودية في مصر، وكان ذلك نهاية ترحاله ليبدأ حياة جديدة ملأى بالأمل بحياة مشرقة بعيدة عما عاشه وعايشه هو وأسرته، لكن فرحته لم تكتمل بعد فقده لوالده ثم أخيه، وها هو يصف حالته قائلا:«إن أقسى أزمة واجهتني تتمثل في وفاة أخي..ومع مضيّ عام على معرفتي بالخبر السيء لا زلت أرقد على السرير مريضا أواجه الحمى وخيبة الأمل. ومضت ثماني سنوات على وفاته ولازلت أنوح عليه، ولاشيء يخفف عني ..وتحوّلت متعتي ظلاما ..وتركني في أرض غريبة»[1]. لكن همة موسى الشاب لم تنكسر على الرغم من ذلك، بل زادته إصرارا على مواصلة البحث والدرس الديني، ثم الطب الذي لم يختره، بل اضطرته الظروف لممارسته لإعالة عائلته، لكن تشاء الأقدار أن يشتهر كطبيب بارع في الفسطاط وضواحيها، وعلا نجمه بين أبناء طائفته من يهود مصر، حتى صار طبيبا خاصا للسلطان "صلاح الدين الأيوبي"، وبعده الملك الأفضل "نور الدين أبي الحسن علي بن صلاح الدين"[2]. وكتب أشهر كتبه "دلالة الحائرين" لتلميذه "يوسف بن يهوذا"[3].

استغلّ "ابن ميمون" نفوذه في بلاط السلطان لحماية يهود مصر، ولما فتح صلاح الدين فلسطين طلب منه السماح لليهود بالإقامة فيها من جديد فوافق[4]. وعُيّن عام 1177م زعيماً للطائفة اليهودية(نغد) في القاهرة، وظل هذا المنصب حكرا على عائلته أربعة أجيال، حتى القرن الرابع عشر. سعى في هذه السنوات جاهدا لرفع مستوى الشعب اليهودي دينيا وخلقيا وعلميا دون مقابل بعد توليه هذا المنصب، لأنه كان يعتقد أن العمل في الرياسة بالمكافأة مكروه وممنوع[5]. كما عمل على تغيير بعض العادات التي لم ترق له[6]. توفي يوم الاثنين الثالث من شهر ديسمبر من عام 1204م بمصر، ونقلت رفاته إلى (طبرية) بفلسطين أين دفن حسب وصيته[7].

---

[1]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2015م)، ص91.

[2]- إسرائيل ولفنسون، **موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)**، ص20.

[3]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص91.

[4]- ول ديورنت، **قصة الحضارة**، مج4، ص121.

[5]- إسرائيل ولفنسون، **موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)**، ص19.

[6]- المرجع السابق، ص ص19-20.

[7]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص93.

تأثر "ابن ميمون" كثيرا بالمناخ الثقافي والفكري السائد في العصر الوسيط، وكان فلاسفة المسلمين موضع اهتمامه، وعلى رأسهم "الفارابي"[1] الذي كان مصدر إلهامه الأكبر، كما تأثر "بابن باجة"[2]، وإلى حدّ ما "بابن سينا"[3]، وكذلك "بان رشد"[4] الذي كان من معاصريه[5]. ذاع صيته كأهم مفكري اليهود في المجالين الديني اليهودي والفلسفي في العصر الوسيط؛ إذ يعتبر من أهم فقهاء اليهودية لتكريسه جلّ إنتاجه الفكري لإعادة تفسير الشريعة اليهودية تفسيرا عقليا بما لا يخرجها عن صميم شرعيتها السماوية مما جعله يتبوأ مكانة خالدة في الفكر اليهودي، وجعل تفسيراته وشروحه الدينية تدرس ليومنا هذا[6]. يقول عنه "حاييم الزعفراني": «كان ابن ميمون عطاءَ مجتمع وحضارة وثقافة لها خصوصياتها. ومساهماته في العديد من صيغ التعبير الأكثر تنوعا في فكر عصره لا نظير لها على الإطلاق. لقد كان طبيبا لامعا، وضع مؤلفات في علوم الطب نالت شهرة لعلو باعه، وأصبح ابن ميمون في الأبحاث الفلسفية الوسيطية التي تشهد اليوم دراستها طفرة في الجامعات الشرقية والغربية، ولدى العلماء والباحثين والمتخصصين يهودا ومسيحيين ومسلمين يوضع في مصاف أعلام كبار كالفارابي وابن سينا وابن رشد وابن طفيل، وتوما الإكويني[7]»[8].

---

[1]-**الفارابي (260هـ-339هـ)**: هو أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي من أشهر علماء الفلسفة الإسلامية، ولد في مدينة "وسيج" التركية ثم ارتحل إلى بغداد ثم حلب. سمي الفارابي "المعلم الثاني" نسبة للمعلم الأول أرسطو بسبب اهتمامه بالمنطق لأن الفارابي هو شارح مؤلفات أرسطو المنطقية. لم يصلنا من مؤلفاته إلا أربعون رسالة، منها اثنتان وثلاثون رسالة وصلت إلينا في أصلها العربي، وست رسائل وصلت إلينا مترجمة إلى العبرية، ورسالتان مترجمتان إلى اللاتينية. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، ص93 وما بعدها.

[2]-**ابن باجة(ت533هـ-1138م)**: هو أبو بكر محمد بن يحي بن الصايغ برز في الكثير من العلوم، فكان لغويا وشاعرا، وفيلسوفا. ألّف ما يقارب 105 مرجعا بين كتاب ورسالة، وصلتنا منها ثلاث مجموعات من رسائله. المرجع السابق، ج1، ص11 وما بعدها.

[3]-**ابن سينا(370هـ- 428هـ)**: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا. عالم اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما عُرف باسم الشيخ الرئيس، وسماه الغربيون بأمير الأطباء. وقد ألّف كتبا كثيرة في مواضيع مختلفة، منها الفلسفة والطب. وأشهر أعماله كتاب القانون في الطب الذي ظل لسبعة قرون متوالية المرجع الرئيسي في علم الطب. من مؤلفاته أيضا: الشفاء، الإشارات والتنبيهات، النجاة. المرجع السابق، ج1، ص40 وما بعدها.

[4]-**ابن رشد(520هـ-594)**: هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد، درس علم الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة. تصنف مؤلفاته إلى تفسيرات وشروح، وتلخيصات، جوامع صغار، نذكر منها: تهافت التهافت، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. المرجع السابق، ج1، ص19 وما بعدها.

[5]- إسرائيل ولفنسون، **موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)**، ص ص63-64.

[6]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص92.

[7]- **توما الإكويني (1225-1274م)**: أكبر فلاسفة القرون الوسطى المسيحية. درس الفنون الحرة السبعة (النحو، المنطق، الخطابة، الهندسة، الحساب، الفلك، الموسيقى). التحق بالرهبنة عام 1246م، كانت له نشاطات كثيرة طيلة مسيرته الفكرية. بعد وفاته أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرون توما قديسًا ثم "دكتور الكنيسة الكاثوليكية" ثم "راعي المدارس الكاثوليكية". من آثاره: مسائل في الحقيقة، ورسالتين مهمتين هما: في مبادئ الطبيعة، وفي الوجود والماهية، وكتاب الخلاصة ضد الكفار. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج1، ص426 وما بعدها.

[8]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ص156.

ارتبط موضوع التصوف بعائلة "ابن ميمون"، ومن جاء من بعده من أفراد أسرته، ولقي اهتماما ملفتا للنظر من طرف كثير من الباحثين نذكر منهم "توم بلوك"؛ وهو باحث أمريكي مهتم بدراسة التصوف عند" آل ميمون"، يتحدث عن التأثير الصوفي الإسلامي في الروحانية اليهودية، وأهمية قصة الفيلسوف "ابن ميمون" في فهم العلاقة بين المسلمين واليهود فهما منفتحا وفي ذلك يقول:«هذه القصة لا تساعدنا فقط في فهم التقاليد اليهودية المعاصرة، بل إنها تظهر عمق العلاقة المتداخلة بين هذين الاعتقادين الإبراهيميين، إنها قصة حقيقية يجب أن تروى وأن يتم الاعتراف بها حتى يدرك المتخصصون من المسلمين واليهود إدراكا كاملا مدى العلاقة بينهم بمعناها المطلق والإيجابي غالبا.

وهذه القصة عن الأخوة اليهودية الإسلامية تبعث على خلاف النظرة السائدة لهذه العلاقة بصيصا من الأمل سوف يقدم إذا ما تم الاعتراف بها من قبل جماعات أكبر من كلا الديانتين، فهما أفضل للعلاقة اليهودية الإسلامية»[1]. ويضيف:«قصة ابن ميمون في القاهرة تكشف عن الأخوة الإسلامية – اليهودية على خلاف ما هو سائد...»[2]، ويضيف أيضا:«لقد عاش المفكر اليهودي البارز موسى بن ميمون والذي يعتبره الكثيرون أهم علماء اللاهوت اليهودي منذ العصور التوراتية في القاهرة القديمة في القرن الثاني عشر، وتأثر بعمق ببيئته الإسلامية لدرجة فهم معها معاصروه من المسلمين عمله الرائع (دلالة الحائرين) بشكل أفضل من أقرانه اليهود. بل إنّ من درّس هذا الكتاب أساساً للطلاب اليهود هم المعلمون المسلمون، ومع ذلك والأكثر إثارة للدهشة أن هناك أجيالاً من سلالة ميمون، عاشوا جميعاً في القاهرة، وأُخذوا بالصوفية الإسلامية لدرجة أنهم حوّلوا العبادة اليهودية في مصر إلى اتجاه الروحانية الإسلامية، ولم تكتف هذه الأجيال بالعمل على أطراف المجتمع اليهودي، بل كانوا قادة محترمين على المستويين المحلي والدولي ناشرين تعاليمهم الدينية مطعمة باقتباسات وأفكار من المفكرين الصوفيين، بل مؤسسين إصلاحات للعبادة اليهودية في المعبد اتخذت منحى شبيها بالمنحى الصوفي»[3].

ولا شك أن البيئة العربية والإسلامية التي تربى فيها ابن ميمون إلى جانب تأثره الكبير بآراء فلاسفة المسلمين، وانعكاس هذا التأثير في كتاباته واجتهاداته هو ما جعل عددا من المفكرين والكتاب العرب والمسلمين يعدّونه فيلسوفا إسلاميا، ومنهم "مصطفى عبد الرزاق" إذ يقول عنه في مقدمته لكتاب ولفنسون(موسى بن ميمون):«فيلسوف من فلاسفة الإسلام حتى وإن لم يكن مسلما بل يهوديا، وتعد فلسفته فلسفة إسلامية لأنها نبتت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته، وتميزت ببعض الخصائص من غير نظر

---

[1]- توم بلوك، **المسلمون واليهود عليهم تجاوز الرؤى الطائفية**، جريدة الراي، القاهرة، عدد10996، أوغسطس 2009م، ص20.

[2]- المرجع السابق، ص20.

[3]- المرجع السابق، ص20.

إلى دين أصحابها ولا جنسهم ولا لغتهم»[1]، مشيرا إلى أن "ابن ميمون"- حتى في مناقشاته لنصوص التوراة- إنما يصدر عن فكر وثقافة إسلامية،كيف لا وهو من عاش طوال حياته بين المسلمين[2]. ويشاطره الرأي "حسين آتاي" حين عدّ "ابن ميمون": «فيلسوفا إسلاميا من ناحية الشكل ومن ناحية الموضوع، لأنه نشأ في ذلك المناخ الفكري، فساهم فيه وأضاف إليه بقدر ما أخذ منه»[3]، ويؤكد معناه قائلا: «وقولنا فيلسوف إسلامي، لا يعني أننا نرمي إلى القول بأنه مسلم آمن بالإسلام دينا، بل هو فيلسوف إسلامي بالمعنى الثقافي الحضاري فحسب»[4]. أما "المسيري" فيعدّه أهم المفكرين الدينيين اليهود وقد كان لفكره العربي الإسلامي اليهودي أعمق الأثر في الفكر اليهودي في كل أنحاء العالم[5]. مشيرا إلى محاولته أسلمة اليهودية[6]عبر اجتهاداته التجديدية في التشريع اليهودي التي كانت نتاجا لتأثره الشديد بالنسق الفكري الإسلامي معرفا إياه بأنه: «مفكر عربي إسلامي[7] الحضارة والفكر يؤمن باليهودية، وعضو في الجماعة اليهودية في إسبانيا الإسلامية»[8]، ويقول "حسن ظاظا" أيضا: «عندما بدأ اليهود في الدخول في عزلة وتقوقع عن المجتمعات التي كانوا يعيشون فيها، ظهر من بينهم دعاة يقاومون هذا الداء، وظهر هؤلاء منذ أيام الدولة الإسلامية وما بعدها. وأبرز الأمثلة على ذلك هو الطبيب اليهودي الأندلسي موسى بن ميمون، فعلى الرغم من اعتزازه الشديد بقومه كان أيضا شديد الاعتزاز بمعرفته بآثار الفلاسفة اليونان والمسلمين، وكان في كتاباته الدينية يصرح بأن الذين يؤمنون بالله ويفعلون الخير ويتجنبون الشر في الدنيا لهم حظ في الآخرة، حتى وإن لم يكونوا من بني إسرائيل، ولم يؤمنوا بالتوراة، كما كان في تعليمه الطب لا يجيز تلميذا من تلاميذه إلا بعد أن

---

[1]- إسرائيل ولفنسون، **موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)**، (مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1355هـ/1936م)، ص9.

[2]- المرجع السابق، ص9.

[3]- ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص25.

[4]- المصدر السابق، ص25.

[5]- المسيري، **الموسوعة**، مج4، ص250.

[6]- **أسلمة اليهودية**: مصطلح سكه المسيري لوصف علاقة تأثير الإسلام في اليهودية. يقول مبررا هذا المصطلح: «نحن في دراستنا نرى أن ثمة نسقين دينيين أساسيين (بل رؤيتين أساسيتين للكون)، إحداهما توحيدية ترى أن الله واحد متجاوز للطبيعة والتاريخ والإنسان، ومع هذا فهو يرعاها، والأخرى حلولية ترى أن الله حلّ في الطبيعة والإنسان والتاريخ فيتوحد الجميع في واحدية مادية كونية يسودها قانون واحد. نحن نرى أن جوهر النسق الديني الإسلامي هو التوحيدية المتجاوزة، بينما نجد أن النسق الديني اليهودي هو تركيب جيولوجي تراكمي داخله طبقة توحيدية، وأخرى حلولية، وأن الطبقة الحلولية زادت قوة وترسخا واكتسبت مركزية على مرّ الزمن. ولذا فإن أسلمة اليهودية تعني تزايد درجات التوحيد داخل النسق الديني من خلال احتكاك اليهودية بالإسلام، ويتبدّى هذا في الفكر القرّائي وفكر موسى بن ميمون في مصر من خلال أسلمة بعض الشعائر الدينية اليهودية مثل الصلاة». المرجع السابق، مج5، ص328.

[7]- ميّز المسيري بين مصطلحي مسلم وإسلامي؛ فالمسلم من يؤمن بالعقيدة الإسلامية. أما إسلامي فتشير إلى الخطاب الحضاري الإسلامي الذي يشارك فيه جميع أعضاء الأمة (بالمعنى الحضاري والسياسي) من مسلمين ويهود ومسيحيين. المسيري، **الموسوعة**، مج4، ص247.

[8]- المرجع السابق، ص343.

يقسم أمامه أن يعالج المرضى بدون تمييز بين أديانهم، وأجناسهم، وألوانهم»[1]. لذا نجده يؤكد إمكانية التعايش السلمي بين المسلمين واليهود فيقول: «إنني لا أرى السلام مع اليهود مستحيلا، ولكني لا أرى له مع الصهيونية طريقا واضحة، إلا أن يغير القوم من أنفسهم وأخلاقهم وتخطيطهم الجهنمي الخبيث، وما أظن هناك أملا في ذلك في المستقبل القريب»[2].

ترك "ابن ميمون" خزانة أعمال دينية وفلسفية وطبية باللغتين العربية والعبرية[3]جديرة بالعناية، لكن ما يهمنا منها كتابه الفذّ (دلالة الحائرين)، الذي تفوح فصوله الأخيرة برائحة تصوف عقلي غير معهود.

2. وقفة مع كتاب دلالة الحائرين:

يعد هذا المؤلف زبدة المشروع الميموني، وأرقى آثاره في الفلسفة. ألفه بين عامي 1186-1190م اعتمادا على مصادره العربية والعبرية، وصاغه باللغة العربية ولكن بحروف عبرية[4]. أدمج فيه مبادئ أرسطو، ونظريات فلاسفة الإسلام، وآراء كبار المفكرين اليهود، وهو أثناء الفحص لا يكتفي بنظريات هؤلاء بل يضيف كثيرا من تجاربه في الحياة. فشوّق رجال الدين اليهودي-من خلاله-إلى الدرس الفلسفي في شرح نصوص الكتاب المقدس، لذلك أصبح -على مرّ الزمان -الكتاب الذي يتهافت عليه الناس، بالرغم من النظريات المعادية لأسس الإيمان التي يشتمل عليها حتى «أصبح دلالة الحائرين مصدر الدراسة المنطقية للتوحيد الإسرائيلي»[5]. أما السبب المباشر لتأليفه هذا الكتاب أنه عدّه نصائح تحفظ لتلميذه "بن عقنين" الذي سافر إلى الديار الشامية دينه[6].

ويقول "ولفنسون" عن مكانة هذا المصنّف: «والذي لا شك فيه أنه ليس هناك كتاب عبري بعد الكتاب المقدس وصحف التلمود قد أثّر أثرا عميقا في حياة اليهود مثل كتاب (دلالة الحائرين)، لأن أنصار موسى في حياته وبعد وفاته كانوا يقرأونه في الكنائس ويدرسونه في المعابد، وأصبح عماد الاسترشاد لكل من

---

[1]- حسن ظاظا، **أبحاث في الفكر اليهودي**، (دمشق: دار القلم، بيروت: دار العلوم، ط1، 1407هـ/1987م)، ص98.

[2]- المرجع السابق، ص ص7-8.

[3]- للتوسع انظر: إسرائيل ولفنسون، **موسى بن ميمون**، ص42 وما بعدها، وحسن ظاظا، **الفكر الديني اليهودي**، أطواره ومذاهبه، (دمشق: دار القلم، بيروت: الدار الشامية، ط4، 1420هـ/1999م)، ص ص159-160.

[4]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص99.

[5]- إسرائيل ولفنسون، **موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)**، ص60.

[6]- موسى بن ميمون، **دلالة الحائرين**، ج1، ص4.

يدرس كتب الدين وفقه الشريعة»[1]، وهذا ما يؤكده "سامي السهم" بقوله :«كتاب دلالة الحائرين الذي ألّفه ابن ميمون من أجل تلميذه يوسف بن يهوذا الذي ارتحل إلى حلب للدراسة هناك كدليل له يحميه من الضلال والحيرة، قمة من قمم التراث الفلسفي في العصر الوسيط، حيث كان مشبعا بالثقافة الفلسفية العربية الإسلامية، ضاربا بجذوره في التراث الديني والفكري لليهودية، ولهذا نجح في توليفة لاهوتية تجاوزت الفلسفة والكلام يهوديا كان أو إسلاميا.

ويأتي الكتاب من هذا المنطلق دراسة تحليلية للديانة اليهودية موجهة لمن سبق له دراسة اللاهوت اليهودي والفلسفة وغيرهما من العلوم الحقيقية دراسة متأنية ومتعمقة، يشعر معها بالحيرة والتوتر بين مفترق طرق عالمي العقل والإيمان، حيث أن اختيار أحد الطريقين يعني تقويض الطريق الآخر، فاختيار طريق الفلسفة يفقد صاحبه الإيمان باليهودية، واختيار طريق الإيمان باليهودية يفقد صاحبه الثقة بالعقل، مما يقوّض أصل الأساس المعرفي لليهودية، إذًا هي الحيرة، ويأتي كتاب ابن ميمون كدلالة تشفي صاحبها منها، (وكأن ابن ميمون هنا يمارس دوره كطبيب للعقول وليس للأجسام)، ولتحقيق ذلك يلجأ "ابن ميمون" إلى آلية التأويل لنصوص التوراة ومفرداتها، بحيث يخرجها من معانيها الإيمانية المباشرة الغامضة المتعارضة مع العقل إلى معانيها غير المباشرة الواضحة المتوافقة مع العقل، أي التفسير الباطني غير المباشر للنص المقدس، والمقصود به "أسرار النص"، والذي يشبهها بـ(تفاح ذهبي في أباريق من فضة)، وليس التفسير الظاهري المباشر.

وكان هذا سبب تنبيه "بن ميمون" لتلميذه "يوسف بن يهوذا" بألا يفشي أسرار كتابه وتفسيراته الباطنية لأحد من العوام، فأغراض العقيدة الحقيقية لا يمكن –في تقدير ابن ميمون – أن يصل إليها كل الناس خاصة العوام، لذا استخدم "ابن ميمون" –بالإضافة إلى آلية التأويل–نهج الإخفاء عند مناقشة العلم الإلهي ليبقى فهم العوام عند المستوى الشائع والعام والسطحي للنص المقدس، وهذا ما جعل كتاب (دلالة الحائرين) للصفوة، ففي تقدير ابن ميمون يعجز العوام عن فهو العلم الإلهي»[2]. وكأن ملفه اللاهوتي هذا موجه، تحديدا، لحلّ التناقض الظاهر بين الفلسفة والدين، وأن يستخدم كدليل لأولئك الذين استطاع هذا

---

[1]– إسرائيل وفلنسون، **موسى بن ميمون**، (مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1355هـ/1936م)، ص136.

[2]– سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص99.

التناقض أن يشككهم إما في أحدهما أو الآخر[1]. وهو بذلك يشبه كتاب الغزالي(إلجام العوام عن علم الكلام).

ويهدف كتاب (الدلالة) إلى تقديم مفتاح للتفسير الباطني للكتاب المقدس، وهو موجّه إلى جمهور محدود جدا وليس للعوام، هم الذين أخذوا أنفسهم بالكمال الإنساني وإزالة الأوهام[2]. والكمال الإنساني عند "الغزالي" –الذي تأثر به "ابن ميمون"–هو كمال الصوفية[3].

لا شك في أن اليهود لا يزالون–إلى اليوم –يعتبرون "موسى بن ميمون" موسى الثاني بعد موسى النبي–عليه السلام– وهو في نظرهم رائد أوّل مدرسة في التصوف القبّالي اليهودي. فما خصائص تصوفه؟

لم نلمس في مشوار "موسى ابن ميمون" ذلك الاتجاه الروحي العملي، بل غلب عليه التفكير الفلسفي، ولعلّ هذه الخاصية هي التي تميّز بها تصوفه. ونجمل أهم خصائصه في النقطتين التاليتين:

أ–التأويل الرمزي:

يؤمن "ابن ميمون" أن للكتاب المقدس ظاهرا وباطنا، ويتضح موقفه هذا من خلال بيانه سبب تأليف الدلالة قائلا:«كان الغرض من هذه المقالة أن أبيّن مشكلة الشريعة وأظهر حقيقة بواطنها التي هي أعلى من أفهام الجمهور»[4]. فأما الظاهر فيفهمه العامة والخاصة، أما الباطن فلا يفهمه إلا الخاصة عندما يلجأون إلى التأويل. وينطلق في توضيح ذلك بتقسيم العلم إلى قسمين: علم طبيعي يحكي قصة الخلق، وعلم إلهي خاص بأوامر الله ونواهيه. وهو علم «لا يعطى لكل واحد ما لم يكن حكيما، ويفهم بنفسه فحينئذ تعطى رؤوس الفواصل»[5]. فقد جعل الله علومه خفيّة عن عامة الناس كما جاء في المزمور(سِرُّ الرَّبِّ لِخَائِفِيهِ)[6]، لذا جاءت معاني الله في شكل أمثال حتى لا يستوعب دلالاتها، ومراميها سوى الحكماء لأنها من أسرار العلم الإلهي التي تلوح تارة كالنهار، وتختفي لتعود في ليل مبهم، فهي هنا كالبرق يبرق مرة بعد

---

[1]– علي سامي النشار، وعباس أحمد الشربيني، **الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية**، (الإسكندرية: منشأ المعارف، ط1، 1972م)، ص206.

[2]– إسرائيل ولفنسون، **موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)**، ص18

[3]– سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص ص103–104.

[4]– إسرائيل وفلنسون، **موسى بن ميمون**، ص66.

[5]– ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص7.

[6]– مزمور 25: 14.

أخرى حتى كأنه في ضوء دائم في ليلة شديدة الظلام[1]. وقد لجأ "ابن ميمون" إلى آلية التأويل لآيات التوراة ومفرداتها ليخرجها من معانيها الإيمانية المباشرة الغامضة المتعارضة مع العقل، والتي تفيد التجسيم، وبالتالي تنفي وحدانية الله، إلى معانيها غير المباشرة الواضحة المتوافقة مع العقل، أي تفسير النص المقدس تفسيرا باطنيا غير مباشر.

ويسلك في التأويل منهجا لا يستبعد فيه الجاهل من معرفة طبيعة الوجود معرفة على قدره. أما الكامل الفاضل فلا يخلو من أحد أمرين «إما أن يحملها على ظاهرها فيكون قد أساء الظن بالقائل واستجهله وليس في ذلك هدّ[هكذا] لقواعد الاعتقاد، وإما أن يجعل لها باطنا فقد تخلص وأحسن الظن بالقائل تبيّن له باطن ذلك القول أو لم يتبيّن»[2]. يقول "علي سامي النشار" معلقا:«لذلك يؤكد ابن ميمون على أن مفتاح كل فهم كل ما جاء به الأنبياء عليهم السلام ومعرفة حقيقته هو فهم الأمثال ومعناها وتأويل ألفاظها وذلك وفقا لما قاله:(وعلى ألسنة الأنبياء مثلث الأمثال)[3]، وكذلك قوله: (ألغز لغزا ومثّل مثلا)[4]، فظاهر القول الإلهي ليس بشيء في حين أن بواطنه جواهر تماما مثل قول ابن ميمون:«لؤلؤة تسقط في بيت مظلم مليء بالدبش فاللؤلؤة حاصلة لكن صاحب البيت لا يراها و لا يعلم بها، فكأنها خارجة عن ملكه حتى يسرج السراج»[5]. كما وضع مبدأ مؤداه أن لكلّ نص من نصوص الكتاب المقدس معان كثيرة متعارضة، لا يمكن التمييز بينها إلا استنادا إلى عدم تعارضها أو تناقضها مع العقل، وبالتالي إذا كان هناك تفسير "حرفي " يناقض العقل وجب تفسير هذا النص تفسيرا آخر حتى يوافق العقل[6].

ب- الكمال الإنساني:

والكمال الإنساني قوامه التأمل الفلسفي في الخالق، ويضرب "بن ميمون" مثلا ليوضح فكرته؛ فيشبه مستويات العقل الإنساني بمجموعات من الناس يقفون حول قصر الملك، بعضهم خارج أسوار

---

[1]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2015م).

ص99.

[2]- ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص9.

[3]- هوشع12: 10.

[4]- حزقيال17: 3.

[5]- ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ص13.

[6]- يحي زكريا، **مفهوم العهد في التصوف اليهودي**، ص240.

المدينة وهؤلاء هم الذين لا يؤمنون بعقيدة ما، وبعضهم داخلها وهؤلاء يؤمنون بعقيدة ولكنهم وقعوا في خطأ ما أثناء تأملهم أو أنهم اتّبعوا رأيا أو حجة وقع هو نفسه في الخطأ، ويحاول بعضهم دخول قصر الملك، لكنهم لا يستطيعون لأنهم لا يعرفون الطريق (و هؤلاء الذين يعرفون الشريعة بسذاجة)، وهناك من يسير حول القصر، (وهؤلاء هم علماء اليهود بالآراء الدينية الصائبة ولكنهم لا يتأملون فلسفيا)، أما في داخل القصر فهناك أولئك الذين انغمسوا في تأمل مبادئ الدين، ولهؤلاء الذين كتب لهم الدلالة أي المتصوفة[1]. والتأمل الفلسفي في الخالق يعادل حبّ الإله كما يرى. ولكن هل هذا يعني الرغبة الصوفية في الاتحاد به؟ والإجابة بالإيجاب لأن الهدف الذي يصبو إليه "ابن ميمون" هو أن يلقي أشعة من أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الإيمان والشعور، فيقول: «العقل الفائض علينا هو الصلة بيننا وبين الله»[2]، ويضيف: «الحكمة المقولة بإطلاق في كل موضوع هي الغاية، هي إدراكه تعالى»[3].

3. ملامح التأثير الإسلامي في فكره:

حصّل "موسى بن ميمون" كل المعارف الواردة في كتابه الدلالة –وغيره من مؤلفاته– من مخالطته لعلماء الأندلس، وتودّده إليهم[4]، فلم تسلم أفكاره العقلانية من الروحانية، فظهرت عنده بعض عناصر التصوف الفلسفي نتيجة تعمقه في فلسفة الوجود[5] والتي ولّدت لديه رغبة صوفية في الاتحاد بالله، معتمدا التأويل، ومحاولا التوفيق بين المعتقد الديني، والتفكير الفلسفي الأمر الذي جعل منه الرائد الأول للمدرسة الصوفية اليهودية التي بلورت ثيولوجيا باطنية يهودية لها فروعها ومصطلحاتها، وبذلك أوجد تصوفا يهوديا يقابل التصوف الإسلامي، ولما كانت اليهودية مكوّنا من مكوّنات الثقافة الإسلامية، فإن المتصوفة من اليهود اقتبسوا المصطلح الصوفي الإسلامي، واستعملوه بشكل واسع[6]. ومن ملامح تأثره أيضا أنه أدخل الركعات، ووضعيات الجسم أثناء الصلاة اليهودية، والتي لم يكن معمولا بموجبها حتى ذلك الحين.

إذا قارنا فكر موسى ابن ميمون –الذي عاش في بيئة إسلامية وتشبّع بثقافتها الدينية السمحة– بالقبّالاه اللوريانية الغنوصية نلمس، بكل وضوح، الاتجاهين اللذين يتجاذبان اليهودية على مرّ تاريخها

---

[1]- إسرائيل ولفنسون، **موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)**، (مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1355هـ/1936م)، ص17

[2]- المرجع السابق، ص66.

[3]- المرجع السابق، ص18.

[4]- حسن كامل إبراهيم، **الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها**، سلسلة فضل الإسلام على اليهودية، العدد 7، سنة 1424 هـ/ 2003م، مركز الدراسات الشرقية، دب، ص ص 44 -45.

[5]- أبو اليزيد أبو زيد العجمي، **التوحيد بين التصوف السني والتصوف الفلسفي**، ص 121.

[6]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ص ص223–224.

العنصري، وما تضمنته كتبها المقدسة من تلك النزعتين اللتين تحدث عنهما "إسماعيل راجي الفاروقي" بإسهاب وهما:

– النزعة الحنيفية[1]؛ وهي كما يعرفها نزعة توحيدية، وإرث ديني يجمع اليهودية والمسيحية والإسلام[2]. ووجود هذه النزعة في التوراة أكبر دليل –في نظره–على بقاء آثارة من وحي فيها[3]. ولم يتوار هذا المفهوم، كما يرى، ولم يختف بمجيء الإسلام، بل بقي نشطا طوال أربع عشرة قرنا؛ لأن أولئك الذين يوصفون بالحنفاء يشكلون أساطين العقيدة، والرفعة، وهم أنبل من يمثل الحياة الدينية، ويمكن أن نتسامح معهم دون أن نتقبلهم[4].

–والنزعة العنصرية، وهي خلاف الأولى، يعدها "إسماعيل راجي الفاروقي" السمة المميزة لليهود، نشأت بعد انحراف اليهود عن المنهج الإلهي[5]. وإن كان "الفاروقي"–رحمه الله– ميّز بين الحنيفية والعنصرية، فالمسيري ميّز بين التصوف التوحيدي والتصوف الحلولي الذي مثلته القبّالاه خير تمثيل، وعليه فهو يجعل فكر "ابن ميمون" في خانة التصوف التوحيدي قائلا:«ففكر ابن ميمون فكر توحيدي راق متأثر بالتوحيد الإسلامي وقد صاغ أصول الديانة اليهودية على أساس هذا التوحيد، هذا على عكس القبّالاه اللوريانية التي طرحت تصورا للإله والكون ينطوي على كثير من الحلولية الوثنية والشرك، ويحتوي على أصداء كثيرة مشوهة لعقائد الصلب والتثليث المسيحية...فبينما يتحدّث "ابن ميمون" عن إله واحد، وتتحدّث القبّالاه عن إله يتكوّن من أب وأمّ يتزوجان، وعن تجلّ إلهي يأخذ شكل (الشخيناه) أو التعبير الأنثوي عن

---

[1]–**الحنيفية**: من المفاهيم التي وظفها الفاروقي، وهي تأكيد على أنه رغم ثبوت حادثة التحريف التي طالت التوراة إلا أن القرآن صرّح أن فيها بعضا من الحق. وهذا ما يثبت أن بين ثنايا التوراة بعضا مما أوحي إليه إلى موسى عليه السلام. من خصائصها أنها: تقوم على التوحيد، وتدعو إلى مكارم الأخلاق، تحمل رسالة عالمية، وقابلية التعايش مع جميع البشر، تدعو إلى أخوة عالمية تحت حكم القانون الأخلاقي. ليندة بوعافية، **منهج الفاروقي في دراسة اليهودية**، رسالة لنيل شهادة الماجستير، تحت إشراف: د. فرحات عبد الحكيم، معهد أصول الدين، جامعة الحاج لخضر(باتنة)، 2010م، ص40.

[2]– إسماعيل راجي الفاروقي، ولمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1998م)، ص126.

[3]– ليندة بوعافية، **منهج الفاروقي في دراسة اليهودية**، ص40. .

[4]– إسماعيل راجي الفاروقي، ولمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ص280.

[5]– ليندة بوعافية، **منهج الفاروقي في دراسة اليهودية**، ص43.

الذات الإلهية التي تجلس إلى جواره على العرش ويتخاطب معها، ولكننا نكتشف أنها أيضا الشعب اليهودي، ولا حينما ينفى هذا الشعب تنفى معه الشخيناه»[1].

وعند مقارنته بالغزالي قد نندهش من التشابه الكبير الذي يجمعهما؛ كلاهما معتد بنفسه وواثق في اجتهادته كل الثقة، عقلان أبيّان يبرعان في تحليل أطروحات الآخرين، وفي الهجوم، الذي لا يراوغ، على الخصوم، كلاهما معتز بآرائه لا يقلد أيا كان، باستثناء القرآن والسنة، أو التوراة والتلمود، إلى جانب ذلك فقد كانا بمثابة قلمين ولسانين سليطين لا يرحمان منحرفا... "فالغزالي" و"موسى بن ميمون" أمّة مكتملة قائمة بذاتها، فإن اقتنع أحدهما بصلاحية نظرية ما عند الغير هضمها، وتبناها عن بيّنة، شخصيتان قويتان، ومعلمان تاريخيان[2].

وكما نال "ابن ميمون" هذا القسط من الدراسة، فقد سلك ابنه "أبرهام بن موسى بن ميمون" الطريق عينه، وألّف كتابا، هو في حقيقة الأمر عبارة عن مقالة أخلاقية طويلة عنونها ب(كفاية العابدين)[3]. والواضح أن تأثر الابن كان بارزا في الجانب العملي من التصوف الإسلامي لا في النظري منه؛ إذ كانت الزوايا الصوفية تحظى بمكانة في المجتمع المصري أيامه، فعرفها حق المعرفة، وتتبع تطورها بكثير من التعاطف، يريد بذلك –هو ومجموعة صغيرة من بني جلدته ممن يفكرون مثله –أن يتّخذوها مثلا لعلهم بذلك يحدثون بعض التغيير في الحياة الدينية داخل محيطهم. وقد كتب في كتابه ما يلي:« أن الزهاد المسلمين زمانه هم الذين كانوا يمثلون الحقيقة الدينية التي هي من خصائص(بني الأنبياء) في العهود التوراتية، مؤكدا أن المتصوفة هم بوجه من الوجوه الذين يسيرون على طريق النبوءة أكثر من اليهود أنفسهم»[4].

وعليه: لمّا كان التصوف الإسلامي أنموذجا يُحتذى به في أوساط القبّاليين من الطائفة اليهودية فإن نقاط التشابه لا تنعدم في المجموعتين[5]. وقد حاول الكاتب "محمد الغرايب"، و"حاييم الزعفراني" إبراز أهمها كالتالي:

[1]– المسيري، **الموسوعة**، المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2004/2005م)، ص6.

[2]– محمد عزيز الحبابي، **موسى بن ميمون من قنوات انتشار الغزالية في أروبا**، مجلة أكاديمية المملكة المغربية، المملكة المغربية، عدد 12، بعنوان (حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي و موسى بن ميمون)، 1406هـ/1985م، ص382.

[3]–حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ص219.

[4]– المرجع السابق، ص221.

[5]–المرجع السابق، ص212.

أ- التشابه في التعريف الاصطلاحي:

لم يبتعد تعريف الباحثين اليهود للتصوف اليهودي عن تعريف المسلمين للتصوف الإسلامي، بل إن التصوف اليهودي كما يرى "محمد الغرايب" أطّر الجهاز المفاهيمي الصوفي الإسلامي داخل مجاله؛ لأن اليهودية كانت قد تهيأت، بفضل متانة بنية المجتمع الإسلامي الذي كانت بين ظهرانيه، لتستقبل كل المؤثرات القوية من داخل هذا المجتمع، ولاسيما التصوف الذي اعتُبر من قبل البعض «أهم مساهمة إسلامية في الثقافة عامة»[1].

سعى التصوف في التعريف اليهودي-كما في التعريف الإسلامي-إلى الارتقاء بالنفس والاقتراب بها من ملكوت السماوات، والدخول في رحاب الألوهية؛ فالمتصوف هو من دفعته حاله إلى نوع من الوجد يزهد به في الدنيا وفي النفس، ويجعل وجوده مقتصرا على تطهير روحه بواجب العبادة، والتقشف، والتعفف، والزهد. ومجموع عناصر هذه الحالة هي أولى درجات الارتقاء في سلّم التصوف اليهودي، وهو نفسه أوّل عتبة أمام المتصوف المسلم للدخول إلى عالم الزهد، وتشترط هذه العتبة أمورا ثلاثة يُكرِه الإنسان نفسه عليها، وهي: المعرفة، والمحاسبة، والمحبة[2]. ويبدو أن المتصوف اليهودي كما يرى "حاييم الزعفراني" «ينشد نزوعا وميلا نحو مشاركة تكون دوما أكثر قربا من الألوهية، وأشدّ التصاقا بحقيقة الحق الأسمى، إنه مسار الروح نحو الله، تقودها في ذلك مدارج من الفضائل، وتمرّ بمنازل روحية، لتنزل منزلة لا تنزاح عنها. وهذا ما يعبّر عنه في المصطلح الصوفي العبري (دبقوت). ويعني بالضبط "المشاركة والالتصاق والعشق" أكثر مما يعني الاتحاد والحلول لا غير»[3]. وعليه فمفهوم الارتقاء بالنفس في سلم تطهيري لم يُعرف قبْلا في التصوف اليهودي، والفضل كل الفضل يعود للتصوف الإسلامي الذي عرّفهم بهذا النوع رغم أن تطبيقهم لم يرتق لما بلغه متصوفة المسلمين، لأن النهايات تختلف؛ فبينما يروم المتصوف المسلم الفناء بمعناه التوحيدي، يصبو المتصوف اليهودي الالتصاق بالإله، وهي قمة الشّرك.

إن الملاحظ هنا، من خلال نص الكاتب، اعتباره للتصوف الفلسفي الإسلامي تصوفا يقوم على الاتحاد، والراجح أن هذا المفهوم راجع إلى اعتبار "الحلاج" و"ابن عربي"[4] ممثلين للتصوف الإسلامي بوجه عام، وهذا من الأخطاء الدارجة التي سنحاول بسطها بالتحليل، والنقد في حينها.

---

[1]-محمد الغرايب، **التصوف اليهودي بين العقيدة والتاريخ.** *(2015-14-15)*http://www.minculture.gov

[2]- المرجع السابق

[3]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ص212.

[4]- من أقواله: (من قال بالحلول فدينه معلول، وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد). محي الدبن بن عربي، **الفتوحات المكية**.

ب-**اقتباس المصطلح الصوفي الإسلامي:**

لما كانت اليهودية مكوّنا من مكونات الثقافة الإسلامية، فقد اقتبس متصوفة اليهودية المصطلح الصوفي الإسلامي، ووظفوه بشكل واسع[1]. ومن أمثلة ذلك -كما يعتقد "محمد الغرايب"-استخدام مصطلحي المقامات والأحوال[2].

ج-**العبادات:**

تبدو خطوط التبعية واضحة كذلك في طقوس العبادة اليومية، ومن أمثلة ذلك: قيام الليل عند اليهود، والخلوة تجنبا للقاء الخلق، كما يزخر (الزوهّار) بالحديث عن الذكر، والتفكر[3]. وقد ورد في أحد نصوص التلمود أن (أتقياء الأزمنة القديمة للمَشْنا كانت عادتهم انتظار ساعة من الزمن قبل الشروع في الصلاة حتى تنْصب أذهانهم على أبيهم الذي في السماوات، وإذا ما انغمسوا في الصلاة وجاء ملِك مُحَيِّيا إياهم ما ردوا تحيّته حتى لا ينقطع حبل صلاتهم أو إذا ما حدث وجاءت أفعى والْتوت على عرقوبهم ما انتبهوا إليها)[4].

المطلب الرابع: التأثير المسيحي في التصوف اليهودي:

يبدو التأثير المسيحي واضحا في التصوف اليهودي، ومن مظاهر ذلك نظرية المعاني الأربعة للنص التوراتي، فقد حاول البعض إثبات أن هذه النظرية المسيحية انتقلت إلى التصوف اليهودي وخاصة إلى (الزوهار). وقد ابتدأت في التراث اليهودي "بيوسف بن عقنين"، ونضجت، واتّخذت شكلها النهائي بظهور أحد مؤلفات "موسى الليوني" المفقودة الذي عنونه بـ (الفردوس)أو(بردس)، وهو لفظ عبري يشير كلّ حرف من حروفه إلى مناهج التفسير المحددة، فحرف الباء يشير إلى (البشاط)، أو المعنى الحرفي، وحرف الراء إلى (الرمز) أي المعنى الرمزي، وحرف الدال على (الدارش) أي المعنى الوعظي أو الأخلاقي، وأخيرا يأتي حرف السين ليشير إلى (السود) أي المعنى الصوفي أو الباطني. وتمت الإشارة في هذا السياق إلى مسألة هامة، وهي أن التفسير الرمزي قد وجد طريقه إلى التراث اليهودي تحت التأثير الإسلامي، وبخاصة إذا علمنا أن لفظ (رمز) لفظ عربي خالص[5].

---

[1]- محمد الغرايب، **التصوف اليهودي بين العقيدة والتاريخ**. *http://www.minculture.gov(2015-14-15)*

[2]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج2، ص212.

[3]- المرجع السابق، ص212.

[4]- المرجع السابق، ص212.

[5]-يحي ذكريا، **مفهوم العهد في التصوف اليهودي**، ص68.

ومن أجل إثبات تلك الصلة التاريخية بين هاتين النظريتين من جانب، ودحض زعم من يرى أن نظرية المعاني اليهودية قد نشأت في سياق تاريخي مستقل تماما عن نظريتها المسيحية، نركز على "يواقيم الفيوري"؛ والذي اعتبر أوّل من استخدم المعنى المجازي في التفسير في القرن الثاني عشر للميلاد، وقد تأثر به العديد من المتصوفة اليهود الذين عاشوا في إسبانيا المسيحية، وفي مقدمتهم "موسى الليوني"، و"بهيا بن آشر" اللذان استخدما هذه النظرية في التفسير[1].

وعليه: فإن كانت اليهودية كما يقول عبد المنعم الحفني: «تعادي الصوفية أصلا، ولم ترج الصوفية لدى اليهود، لأن النسك ضد التهود أصلا»[2]، فالأكيد أن النشأة الأولى لهذا الطابع الصوفي كانت في بيئة عربية إسلامية، وبتأثير واضح من التصوف الإسلامي، ويمكن اعتبار "ابن ميمون" نموذجا حيّا للشخصية الفكرية اليهودية التي يمكن أن نتعايش معها في سلام، أما فكره فيقترب من الفكر التوحيدي، ويبتعد عن التفكير الحلولي الذي مثّله "إسحاق لوريا"، والقبّالاه التي نسبت له.

– تبقى التجربة الصوفية في الأديان السماوية دائما وفيّة للدين، حتى وإن استفادت من روافد أجنبية، كما تبيّن لنا، ولا يمكن الجزم بالتأثير والتأثر بين التجارب الصوفية الثلاث، لأننا بذلك ننفي خصوصية كل نوع.

[1]- يحي ذكريا، **مفهوم العهد في التصوف اليهودي، (سفر هازوهار أنموذجا)**، (القاهرة: دار روابط للنشر وتقنية المعلومات، دط،1438هـ/ 2017م)، ص69.

[2]-عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص6.

المبحث الثاني:

الخصائص العامة المشتركة للتجارب الصوفية في الأديان السماوية بين التشابه والاختلاف:

تشترك التجربة الصوفية في الأديان السماوية -كتجربة دينية تُعاش هنا على الأرض-في بعض عناصرها التي تشكل أرضية توافُقٍ فيما بينها على الرغم من اختلاف المعتقد، لذا شاع في أوساط دارسي التصوف المقارن موضوع الخصائص المشتركة للتجربة الصوفية، وحاول كبار العلماء والمفكرين إحصاءها لتدلّ -بما لا يدع مجالا للشك -على صدق التجربة الصوفية؛ لأن«التجربة الصوفية واحدة في جوهرها، ولكن الاختلاف بين صوفي وآخر راجع أساسا إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثر بالحضارة التي ينتمي إليها كل واحد»[1].

وعليه: فقد خصصنا هذا المبحث لدراسة أوجه الاتفاق والاختلاف الجوهرية بين التجارب الصوفية في الأديان السماوية انطلاقا من تلك الخصائص التي ندرسها كعوامل مشتركة للتجربة الصوفية، ونبرز في الوقت عينه تفرّد كلّ تجربة عن أخرى بخصوصيتها، وهو تفرّد نابع أساسا من الظروف التي رافقت ظهور كل تجربة على حدة[2]. وبهذا نكون قد جمعنا بين منهجي دراسة التجربة الصوفية كما بينهما "عرفان عبد الحميد"، كما سنرتبها كما يعيشها الصوفي؛ أي بدايات التجربة(الوسائل) وصولا إلى نهايتها(الغايات). وسنحاول توضيح ذلك في الورقات التالية:

---

[1]- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م)، ص3.

[2]- صهيب سعران، **مقدمة في التصوف**، (دمشق: دار المعرفة، ط1، 1409هـ/1989م)، ص17.

المطلب الأول: الترقي الأخلاقي:

آمن متصوِّفة الأديان السماوية بقدرتهم على الوصول إلى الله من خلال تّجربتهم الروحية.لذا خطّوا لأنفسهم طريقا شاقا لبلوغ غايتهم، فصار ميزة انفرد بها هؤلاء، واتخذوا له مسميات مختلفة مثل: السفر[1]، والسلوك، والمعراج الروحي، والطريقة، ويقابلها في التصوفات الأخرى ما اصطلح عليه بطريق التطهر(*the purgative way*)، أو ما يعرف في المسيحية بمسيرة الإنسان الروحية[2]. يقول "نيكلسون": «وصف متصوفة كل جنس ونحلة تقدم الحياة الروحية بأنه (رحلة)»[3]، أو كما يبيّن "سبنسر ترمنجهام" حقيقة التصوف على أنه: «طريقة، وهي طريقة التطهير»[4]. وهذه الطريقة «هي أسلوب عملي يطلق عليها أيضا: المذهب والرعاية والسلوك لإرشاد المريد عن طريق اقتفاء أثر طريقة تفكير، وشعور، وعمل تؤدي من خلال تعاقب مراحل المقامات في ارتباط متكامل مع التجارب السيكولوجية أو النفسية المسماة حالات أو أحوال إلى معايشة تجربة الحقيقة المقدسة»[5].

وبنظرة متفحصة يتبيّن أن الصوفية على اختلافهم يتصوّرون طريقا للسلوك إلى الله، وهذا هو الجديد الذي أبدعوه، وكان سببا جليّا لاختلافهم عن المؤمنين العاديين –رغم اتفاقهم على بلوغ الكمال– الذين لا يتعدى واجبهم الديني الإتيان بما هو مفروض عليهم، وقد تنتفي تلك المعاني الروحية من عباداتهم، وشعائرهم. فزاد الصوفية تنظيمها عبر مراحل، ومدارج[6].

ويمكننا، بسهولة، إيجاد معادلات جدّ متشابهة في الروحانيات الأخرى من مختلف الأديان في وصف المراحل الباطنة للسلوك الصوفي؛ إذ نجد في المسيحية –مثلا–أدبا ثريا حول ما يسمى"مدارج الفردوس"(*scalae paradisi*)[7]؛ أي وصف الطريق نحو الكمال الروحي الذي يؤدي إلى الله، حيث تقسم

[1]– من المصطلحات الصوفية، وظفه القشيري، وأراد به معنيين: سفر البدن: وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة، وسفر بالقلب: وهو الارتقاء من صفة إلى صفة، فكثيرون يسافرون بأجسامهم، والقلائل يسافرون بقلوبهم كما يرى. القشيري، **الرسالة**، ص79.

[2]– جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني** ص199.

[3]– نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص33.

[4]– سبنسر، ترمنجهام، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ص24.

[5]– المرجع السابق، ص26.

[6]– جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص199.

[7]– المرجع السابق، ص199.

الحياة الروحية إلى ثلاث مراحل: التطهير(*purification*)،والتنوير(*illumination*)، والتوحدّ(*union*)[1]، وهذا ما يعرف أيضا بـ(التخلية، التحلية، والتجلي).

الفرع الأول: الطريق الصوفي في التصوف الإسلامي:

التصوف في جوهره نظام ديني أخلاقي فريد في بابه يأخذ به السالك، ولا يقوى عليه إلا أولو العزم، والتصميم؛ لأنه موجه ضد النفس ورغباتها، والعالم ومباهجه، وهو نظام محوره التضحية بالذات، وإيثار كل ما لله على كل ما للنفس[2].وقد قدّم الصوفية إسهاما كبيرا في هذا المجال، بعدماشغلت فكرة السلوك الروحي مع منازله، ومقاماته، وأحواله جانبا كبيرا من تأملاتهم، مما غرس في التصوف الإسلامي فكرة (الطريق) نحو الله، والذي انتظم فيما بعد نظاما دقيقا عرف باسم (الطرق الصوفية)،وقاموا بوضع منظومة تربوية من الأدعية والأوراد، والآداب خطت في مدونات ضخمة في هذا المجال الرحب[3]، شكّلت إنتاجا أدبيا ضخما في هذا المجال[4].

ولو تصفّحناها لوجدناها مصادر للدرس والاقتباس[5]، يقول " زكي مبارك":«إن الشخصية الخلقية لم تكن يوما من الشواغل الأساسية بقدر ما كانت في كتب الصوفية، ولم يُكتب علم للحق، ولوجه الحق على نحو ما كتب الصوفية في الأخلاق. إن الرجل الصوفي حين يؤلف في أدب النفس يجمع بين الصورة القولية، والصورة العملية، فهو شعلة من اليقظة الروحية فيما يعمل وفيما يقول»[6]. وقد جرت أقلام المفكرين المسلمين في كتاباتهم عن الأخلاق؛ إما سردا لبعض النصائح العملية التي تهدف إلى تقويم الأخلاق، وإما وصفا لطبيعة النفس الإنسانية، وقواها، والخلوص من ذلك إلى تعريف الفضيلة، وتقسيم إلى أنواعها الهامة. ومن أشهر تلك المؤلفات التي سلكت هذا المسلك كتاب (تهذيب الأخلاق) "لابن مسكويه"، وكتاب(إحياء علوم الدين) "لأبي حامد الغزالي"، الذي حاول أن يجعل للأخلاق قسمين كبيرين: إحداهما يتصل بالمعرفة (الناحية النظرية)، والآخر يتصل بالسلوك (الناحية العملية)[7].

---

[1]– جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، تصدير: محمود عزب، تقديم: عمار علي حسن، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، دط، 2013)، ص199.

[2]–كمال جعفر، **التصوف طريقا وتجربة ومنهجا**، ص133.

[3]– سعاد الحكيم، **المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)**، (بيروت: دار ندرة، ط1، 1981م)، ص722.

[4]–جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص199.

[5]–زكي مبارك، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، دط، 2012)، ص37.

[6]–المرجع السابق، ص37.

[7]– محمد بدوي، **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع**، (دب: دار المعارف، دط، م)، ص66.

وهذا التركيز على الجانب العملي في بناء سلوك أخلاق إيجابي في منظور الصوفية لا يقوم على نوع من التطبيق الحرفي الجاف الذي لا يتفاعل مع روح عقيدة التوحيد، وإنما يتدرج ذلك التطبيق ليصل إلى الفناء في التجربة الصوفية، الأمر الذي جعل الصوفي لا يخطو كل خطوة إلا بوحي من الفكرة الأخلاقية. إن تقوية جانب الروح في الإنسان-على جانب مادية الجسد-هو الطريق لبناء حياة أخلاقية تتّصف بالاستقامة، والإعراض عن الدنيا...إلخ.

يتحدث الصوفي عن طريق سيره إلى الله، أو عن رحلته إلى ربّه، أو عن قطعه طريقا شاقا يتخطى فيه عقبات خطيرة حتى يصل في النهاية إلى بغيته، ومعنى ذلك أن حياة الصوفي الروحية تعتبر سفرا طويلا يسبق فوزه بما يرجو سواء كانت هذه الرحلة ظاهرية أو باطنية، فإنها رحلة على كل حال تتطلب استعدادا خاصا، وعملا مضنيا لكي تكون رحلة ناجحة[1]. وقد حرّك المعراج أو العروج النبوي[2] كلية النشاط الصوفي، فاندفع كتّابهم لاستعارة ألفاظه، ومفرداته من جهة، ومن جهة ثانية حفلت رؤى بعضهم المنامية معارج إلى السموات السبع. ولا تخلو المسيحية، ولا اليهودية من هذا النوع من العروج؛ فقصص الرحلة إلى العالم الآخر، والتجوّل فيه موضوع أدبي خصب وغني، معروف في الآداب الإسلامية، والمسيحية، واليهودية[3]. ويذكر أنواعا من تلك المعارج:كمعارج شخصيات ذكرت في العهد القديم، وفي الأساطير اليهودية، ومعراج بولس الرسول كما ورد في رسالته الثانية لمؤمني كورنتوس، والأدب اليهودي المعروف بـ(الهِخلُوت) أو هياكل السماء، أو العربة الإلهية[4].

---

[1]-كمال جعفر، **التصوف طريقا وتجربة ومنهجا**، التصوف طريقا وتجربة ومذهبا، (القاهرة: دار الكتب الجامعية، دط، 1970م)، ص91.

[2]- **المعراج**: مصطلح وظفه كثير من علماء التصوف كعناوين لكتبهم متأثرين في ذلك بمعراج النبي ﷺ كما فعل "الغزالي" في كتابيه (معارج القدس في مدارج معرفة النفس)، و(معراج السالكين)، كما وظفه "أحمد علي عجيبة" في كتابه(معراج التشوّف إلى حقائق التصوف)، وهو معجم للمفردات الصوفية يراعي فيه معراج المعنى بحسب مقام السالك. وتتعدد المؤلفات التي تتبنى هذه الرؤية المعنوية للفظ "معراج". ومن هذا المنطلق تتعدد المعارج بحيث لا يمكننا حصرها؛ إذ يصبح كل كتاب يطرح طريقا للسالكين –بمقاماته وأحواله –معراجا. وعلى سبيل المثال نشير إلى كتاب فريد الدين العطار المشهور (منطق الطير) الذي يصور في القسم الثاني منه رحلة السالكين عبر أودية تبدأ بالطلب وتنتهي بالفناء. أما من حيث المضمون فقد حافظ المعراج على فكرة الصعود والحركة الحسية.أما أول معراج صوفي واضح فهو ما يرويه أبو يزيد البسطامي، ومعراج ابن عربي. ومن بين المتصوفة الذين اشتهروا في صياغة الرحلة الصوفية "فريد الدين العطار" النيسابوري في منظومته (منطق الطير)، ومعراج عبد الكريم الجيلي في كتابه (الإنسان الكامل). للتوسع انظر: سعاد الحكيم، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1988/1408م)، ص28 وما بعدها.

[3]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ص205.

[4]-المرجع السابق، ج1، ص ص205-206.

وإذا كانت الغاية النهائية لمسيرة الإنسان الروحية واحدة، فإن سبل الوصول إليه كثيرة الفروع يسمى كل منها طريقة أو سفرا أو طريق الحق. ولكلّ طريقة أسلوبها الخاص في ترتيب درجات السفر ومقاماته. وقد صنّف هذه الدرجات كثير من الصوفيين لكنهم لم يتفقوا على ترتيب واحد[1].

أولا: الطريق الصوفي والمعراج الروحي[2]:

الطريق: يأتي بمعنى الطريقة أي الأسلوب الخاص الذي يعيش الصوفي بمقتضاه في ظل جماعة من جماعات الصوفية تابعة لأحد كبار المشايخ. أو هي مجموعة من التعاليم والآداب والتقاليد التي تختص بها جماعة من الجماعات. وللطريقة معنى آخر أعمّ وأشمل، وهو «الحياة الروحية التي يحياها السالك إلى الله أيا كان منتسبا إلى فرقة من الصوفية أو غير منتسب، وتابعا لشيخ من شيوخ الطرق أو غير تابع. وهي بهذا المعنى "فردية" بكل معنى الكلمة؛ إذ لكل سالك إلى الله حياته الفردية الخاصة وعالمه الروحي الذي يعيش فيه وحده». وهي بهذا المعنى ليست سوى المعراج الروحي عند الصوفية والتي أطلقوا عليها اسم (السفر) و(السلوك) و("المعراج). وفي الرسالة القشيرية ما يوضح أن أوائل الصوفية كانوا يستخدمون إلى جانب مصطلحي (الطريق) و(الطريقة) مصطلح (السلوك) أي السير في الطريق. وتعبّر كل هذه الاصطلاحات لديهم عن الجانب السيكولوجي الأخلاقي من التصوف الذي يتمثل في تصور الطريق إلى الله مكونا من مقامات وأحوال[3]. ويوضح أبو العلا عفيفي أن للصوفية نظرتان إلى الطريق الذي يسلكونه إلى الله:

الأولى: أنها طريق عروج من عالم الظاهر إلى عالم الحقيقة، أو من عالم الأرض إلى عالم السماء، وهذه هي نظرة الصوفية الذين يصوّرون النفس بصورة الطائر السجين الذي يطلب الخلاص من شباك البدن ليعود إلى موطنه الروحي الأول، وهؤلاء لهم رمزيتهم الخاصة. وهي تجربة يشترك فيها المتصوف اليهودي، والمسيحي والمسلم على السواء.

---

[1]- عبده الشمالي، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها**، (بيروت: دار صادر، دط، 1399هـ/1979م)، ص466.

[2]-هناك فرق شاسع بين المعراج النبوي والمعراج الصوفي؛ فالأول معراج حسي تشريعي هو خصوصية نبوية، والمعراج الصوفي معراج منامي روحي عرفاني، وهو إرث يحظي به الوليّ التابع المحمدي، وهو لا يلحق النبي أبدا يقول "الشعراني" في (اليواقيت والجواهر): «فلا تلحق نهاية الولاية بداية النبوة أبدا، ولو أن وليّا تقدّم إلى العين التي يأخذ منها الأنبياء لاحترق. وغاية أمر الأولياء أنهم يتعبدون بشريعة محمد ﷺ قبل الفتح عليهم وبعده ...فلا يمكنهم أن يستقلوا بالأخذ عن الله أبدا». عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشعراني، **اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر**، ج2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت)، ص64. وابن قيم الجوزية، **كتاب الروح**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 1975م)، ص32.

[3]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص109 وص ص122-123.

ومعراج الصوفي في رؤيا منامية إلى السماوات السبع فما فوقها، وسماعه الخطاب الإلهي دون أي تشريع هو أحد أنواع الرؤيا الصحيحة التي ذكرها علماؤنا قول "ابن قيم الجوزية": «والرؤيا الصحيحة أقسام منها إلهام يلقيه الله سبحانه في قلب العبد، وهو كلام يكلم به الرب عبده في المنام، كما قال عُبادة بن الصامت وغيره. ومنها مثل يضربه له ملك الرؤيا الموكل بها. ومنها التقاء روح النائم بأرواح الموتى من أهله وأقاربه وأصحابه، ومنها عروج روحه إلى الله سبحانه وخطابها له. ومنها دخول روحه إلى الجنة، ومشاهدتها وغير ذلك. فالتقاء أرواح الأحياء والموتى نوع من أنواع الرؤيا الصحيحة التي هي عند الناس من جنس المحسوسات»[1]. تقول"سعاد الحكيم": «ويلمح هذا النص إلى وجود معارج منامية لعباد وزهاد وعلماء مسلمين، ولكن لم تصلنا ربما لأنهم كتموها في الصمت والمشافهة، فلم يحفظها لنا التدوين، أسوة بمعراج "أبي يزيد البسطامي" أو معراج "ابن عربي". لم تتضح كامل الصورة الشرعية للمعراج الصوفي إلا مع "ابن عربي" الذي كان له عدّة معارج منامية، رواها في مؤلفاته أهمها كتاب (الإسرا إلى المقام الأسرى)»[2].

أما أوّل معراج صوفي واضح فهو ما يرويه "أبو يزيد البسطامي"، ويبدأ بتعريفه أنه رؤية منامية فيقول: «رأيت في المنام كأني عرّجت إلى السموات قاصدا إلى الله»، ومعراجه، بخلاف معراج النبي ﷺ الذي كان تشريفا وتكريما، يتجلى أمام أعيننا معراج امتحان، فهدف البسطامي وبغيته كانت في الفناء في الله. ومن بين المتصوفة الذين اشتهروا بصياغة الرحلة الصوفية هو "فريد الدين العطار"؛ ففي منظومته (منطق الطير) يستعرض رحلة ثلاثين طيراً في طريقهم من الأسفل إلى الأعلى. أما في منظومته (مصيبت نامه–أي كتاب الألم) فإن المعراج يبدأ من الأعلى إلى الأسفل، يصور العطار هنا صوفياً سالكاً يصحب شيخه ويسافر، و يقابل أربعين كائناً –في أربعين مقالة– تمثل أربعين مظهراً، يطلق العطار عليها اسم (مقامات). وهي الدرجات والمراحل التي يجتازها السالك للوصول إلى الحق. بعض هذه الكائنات روحاني مثل: الملائكة والعرش والكرسي واللوح والقلم، وبعضها من عالم الأفلاك مثل: السماء والشمس والقمر، وبعضها من عالم الطبائع والماديات كالبحر والجبل والنبات والحيوان، وبعضها من عالم الأنبياء كنوح وإبراهيم وموسى عليهم السلام. ومعراج "عبد الكريم الجيلي" في كتابه (الإنسان الكامل) فيما زعمه أنه عرج به إلى السماوات، ورأى هنالك الملائكة، والأنبياء وكلمهم، واستفاد منهم فوائد، وأفادهم كذلك فوائد فيما زعمه.

ولكلّ معراجه؛ فمعراج "البسطامي" كلما وصل سماء تنبسط له العطايا مغرية بالالتفات والركون داعية النفس إلى الاستقرار وترك متابعة التوجه والقصد، وكان يعلم أنه في ذلك كله ممتحن فلم يكن ينظر إلى شيء إجلالا لحرمة الله. وكان كلما وصل إلى سماء، وكشفت له عن معالم حسنها وتزينت بسكانها من الملائكة يُعرِض عن كل شيء ويخاطب ربه قائلا "مرادي غير ما تعرض علي"، وحين كان ينطق بهذه العبارة

---

[1]- ابن قيم الجوزية، **كتاب الروح**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 1975م)، ص32.

[2]- سعاد الحكيم، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1408/1988م)، ص28 وما بعدها.

-التي تكشف صدق إرادته في القصد إلى الله عز وجل- كانت تجذبه يد ملَك إلى السماء التي تعلوها. ونلاحظ هنا أنه لم يلتق في السموات أحدا من الأنبياء أو الرسل –كما في المعراج النبوي-بل كانت السموات عامرة بالملائكة العباد، وكانت تدعوه لأن يقيم معها، ويشاركها عبادة الله وتسبيحه. وحين وصل السماء السابعة سمع مناديا ينادي (يا أبا يزيد قف قف، فإنك قد وصلت إلى المنتهى)، فلم يلتفت إلى قوله، لأنه كان يعلم أن ذلك كله امتحان لصدق إرادته قصده إلى الحق عز وجلّ. وحين دلّل على صدق إرادته، وقطع سموات سبعا من الامتحان بنجاح صيّره الحق عز وجلّ طيرا، فلم يزل يطير في الملكوت، ويقطع حجبا بعد حجب حتى انتهى إلى الكرسي، ولم يزل يطير حتى انتهى إلى بحر من نور حتى انتهى إلى البحر الأعظم الذي عليه عرش الرحمن، ولم يلتفت "أبو يزيد" إلى شيء بل كان يردد دائما (مرادي في غير ما تعرض عليّ)، فلما ظهر صدق إرادته ناداه الحق (إلي...إلي ...اجلس على بساط قدْسي، حتى ترى لطائف صنعي..). وهنا صار "البسطامي" إلى حال لا يستطيع وصفه، واستقبله روح كل نبي، وخاطبه محمدﷺبقوله (يا أبا يزيد مرحبا وأهلا وسهلا قد فضّلك الله على كثير من خلقه تفضيلا إذا رجعت أقرئ أمتي منّي السلام، وانصحهم ما استطعت وادعهم إلى الله عز زجلّ). هذه نهاية معراج "أبي يزيد البسطامي"؛ ففي أعلى مواطن القرب يخاطبه النبي، ويحمّله رسالة إلى أمته. وبذلك اكتملت عناصر المعراج الصوفي، إذ إنه رؤيا منامية من جهة، ومن جهة ثانية لم يرسله الله إلى البشر بتشريع جديد بل ها هو يقف في نهاية معراجه أمام نبي هذه الأمة، وصاحب الأمر فيها ينتظر أوامره .

نفهم من هذا النص أن من يفضل الولي، ويصطفيه بالولاية هو الله، ولكن متى تعينت ولايته يتقدم ليسلك في البناء الروحي للأمة الإسلامية، وهو بناء هرمي يستوي على قمّته النبيﷺ[1].

الثانية: أنه تحوّل باطني، وتغير في الصفات، وتهيؤ في النفس يمكنها من الاتصال بمحبوبها الأعظم(الله)[2]. فهو بهذا المعنى عملية نفسية حثيثة، تتم داخل القلب. ومن أمثلة من تناولوه بهذا المعنى "الغزالي" في كتابه (معارج القدس في مدارج معرفة النفس) الذي يعرج فيه من معرفة النفس إلى معرفة الحق لقوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» وقوله:«أعرَفُكم بنفسه أعرفكم بربّه».وقد استخدم "أحمد بن عجيبة" لفظ (معراج) ليصوّر به فكرته القائلة بأن الكلمة الواحدة، أو الكلمة الصوفية على التخصيص يعرج معناها مع مقامات السالكين، فهناك معنى يفهمه العامة، ومعنى يرقى إليه الخاصة، ومعنى لا يناله إلا خاصة الخاصة. وقد جاء في كتابه (معراج التشوف إلى حقائق التصوف) معجما للمفردات الصوفية، ولكنه معجم يراعي معراج المعنى بحسب مقام السالك. وتتعدد المؤلفات التي تتبنى هذه الرؤية المعنوية للفظ.

[1]- انظر: سعاد الحكيم، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1408/1988م)، ص28 وما بعدها.

[2]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص124.

وأساس هاتين النظرتين –كما يرى "أبو العلا عفيفي"–واحد: «أن الله أو الحقيقة الوجودية المطلقة هو أصل كل موجود ومصدره، فهو المقوم للعالم، كما هو المقوم للنفس. فإن طلبه الصوفي بالطريقة الأولى عبّر عن هذا الطلب بالصعود إليه، وإن طلبه بالطريقة الثانية عبّر عنه بالهبوط إلى النفس ليجد الله فيها. ولكنه يجد الله في نفسه بعد أن تتحوّل تلك النفس عن صفاتها، وتتخلّص من أدرانها وكدوراتها»[1]. ويؤكد "أبو العلا عفيفي" أن:«الحقيقة الصوفية التي لا جدال فيها هي أن النفس الإنسانية لا تستطيع الوصول إلى الله إلا إذا فنيت عن صفاتها، وتحرّرت من قيودها بل إن عروجها إلى الله في كل خطوة تخطوها إليه رهن بالخطوات الجديدة التي تخطوها في طريق التصفية والتطهير. ومعنى هذا أن المعراج الروحي وليد التطهير، وأعمال المجاهدة والرياضة النفسية، فإن تطهير النفس، وتصفيتها بأعمال المجاهدة والرياضة يلزم عنه لا محالة ترق في سلم المعراج الروحي. فلا غنى لأي صوفي إذن من أن ينظر إلى طريقه بالنظرتين معا »[2]. وهذا واضح كل الوضوح في كلام الصوفية عن المقامات، وهي مراحل الطريق الصوفي أو مراقي معراجه، فإن لكل واحد من هذه المقامات ناحيتين: الأولى أنه دور من أدوار حياة المجاهدة والتصفية النفسية، والثانية أنه مرقاة في سلم الحياة الروحية و المعراج إلى الله[3].

أ- **الاستعداد للطريق:**

نلاحظ –باستقراء التاريخ –أن بعض الصوفية اختط طريقه صبيا، وبشكل تدريجي دون أن تحدث له أي ثورة في حياته، كما كان الحال مع "سهل بن عبد الله التستري"؛ حيث أظهر مواهبه الروحية في طفولته، فكان يراقب خاله في الصلاة حتى أخذ عليه عهدا بألا يعصي الله، أو قصة الطفل الذي سئل عن سبب بكائه فقال إنه خائف من جهنم فقيل له: أنت صغير فأين أنت من جهنم، فقال: إني رأيت والدتي توقد نارها بالصغار من الحطب قبل الكبار حتى تشتعل[4]. وقد أدركه بعضهم إثر حادثة قلبت أوضاع حياته الرتيبة، والبعض الآخر بعد دراسة وموازنة، والبعض الآخر فرّ إليه بعد فشل ذريع في الحياة العامة، ولكن الحقيقة المهمة هي أننا إذا تتبعنا دراسة بعض النماذج البشرية الصوفية في ضوء علم النفس لوجدنا عنصرا واحدا مشتركا بين هذه النماذج، يسمى (استعدادا) (*aptitute*) أو مزاجا أو ميلا أو موهبة، إلخ. وهذا العنصر وجد بدرجات تختلف وضوحا وقوة وعنفا[5]. ويؤكد "كمال جعفر" أن حالة الاستعداد النفسي الصوفي الذي قد ينشأ عن الإيحاء الخارجي أو الذاتي، وغالبًا ما تكون الصدمات النفسية عاملاً مهمّا في

---

[1]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص124.

[2]- المرجع السابق، ص124.

[3]- المرجع السابق، ص124.

[4]-كمال جعفر، **التصوف طريقا وتجربة ومذهبا**، ص ص 92-93.

[5]- المرجع السابق، ص ص 92-93.

ظهوره. ويعتمد على تحليل كلام "الغزالي" في "المنقذ من الضلال" والذي يقارنه "بالقديس أوغسطين" موضحًا أن هذه المرحلة تتركب من عدة حالات وجدانية كالشك، والقلق النفسي، والكآبة، والحزن العميق، والخوف من أشياء مجهولة، ومحاولة إدراك حقيقة الكون، وكشف المحجوب، وإحساسات أخرى مبهمة غامضة تنتهي جميعها بواسطة الإيحاء بالاتجاه نحو الله، وسلوك طريق التصوف. وتسمى هذه الحالة بالتأزم النفسي أو(الليالي المظلمة)؛ وهي حالة تسبق عادة التجربة الروحية، وتمهد لها؛ كظهور دافع في شكل النداء أو الهاتف الغيبي أو الصوت الخفي. وقد اعترت هذه الحالات أكابر رجال التصوف في الأديان السماوية الذين خلّد التاريخ سيرهم كالغزالي وأوغسطين.

فقد شبّ "أوغسطين" دون ضوابط دينية أو أخلاقية، كان بعيدا عن المسيحية، واستهزأ بكتابها المقدس الذي لم يرتق لطموحاته الفكرية كما يصرّح، لتبدأ موجة الشكوك التي أفقدته طعم الراحة النفسية والفكرية، حتى بلغت حالة تأزمه النفسي حدّ الصراع بين رغباته الحسية، ونزواته التي ما انفك يحياها منذ مطلع شبابه، وبين متطلبات الروح، والإيمان.فقد كانت بحق معركة بين الجسد والروح، بين إرادتين إحداهما حسية قديمة، والأخرى روحية جديدة بلغت ذروتها مع (حادثة أوستيا)[1]، فكانت بداية عهد جديد اعتنق فيه المسيحية، وأصبح ركنا من أركانها[2].

تكررت مثل هذه القصة كثيرا قديما وحديثا، ويمكن عدّ كتابي (الاعترافات) و(المنقذ من الضلال)، والنور الذي قذفه الله في صدر الغزالي-كما بيّنا-يتنزّل في الثوابت البشرية نفسها. والكتابان جديران بالدراسة والمقارنة بين تجارب الإيمان الوجدانية، وما تفضي إليه من أسئلة محيرة، وقلق فكري وتيه وجودي، ورغبة في فهم مصادر الشرّ والإقلاع عنه، وعبء المسؤولية البشرية[3].

أما "الغزالي" فقد صوّر هذه الحالة التي تسبق اليقظة الصوفية، وتردده بين المذاهب، وشكوكه التي عصفت بفكره، وأزماته النفسية التي أقعدته الفراش. وها هو يصف هذه الحالة قائلا:« فصارت شهوات الدنيا تتجاذبني...ومنادي الإيمان ينادي الرحيل الرحيل»[4]. ويضيف: «فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريبا من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة. وفي هذا الشهر جاوز الأمر حدّ الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا تطيبا لقلوب المختلفة إليّ، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها البتّة، حتى أورثت

---

[1]-زكريا إبراهيم، **اعترافات القديس أوغسطين**، (كتاب إلكتروبي دون بيانات)، ص ص 647-648. *(2018/10/15)http://hekmah.org*

[2]- أوغسطينوس، **الاعترافات**، ص10.

[3]- المرجع السابق، ص10.

[4]- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص142.

هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب...، وتعدى إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج،...، ثم لما أحسست بعجزي، وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه»[1]. لقد كان للتشابه بين الغزالي وأوغسطين[2] في اختبار حالة التأزم، وبحكم السبق لهذا الأخير أن اعتبر الغزالي متأثرا به، ودليلهم أن كتابه (المنقذ من الضلال) شبيه باعترافات القديس.

أما في التصوف اليهودي فنلاحظ –من خلال سيرة مؤسس الحسيدية "بعل شيم طوف"–أنه لم يمر بما مرّ به "أوغسطين" و"الغزالي"، ولعلّ ذلك راجع إلى أنه لم يختبر ما اختبراه، فهما مفكران، أما هو فشخصية عادية، حتى إنه هجر الدراسة وهو في سن مبكرة. لم يكن له اهتمام إلا بالجانب التعبدي، إذ اعتزل الناس في الجبال والغابات القريبة يصوم، ويصلي، وبقي على تلك الحال سبع سنين، متأثرا في ذلك "بإسحاق لوريا"[3].

وعليه: فإن المخرج من هذه الحيرة يختلف باختلاف مزاج الصوفي وتكوينه، فإذا غلب عليه الشعور طلب سلام النفس بالزهد، واستراح إلى سكينة التسليم، وإذا غلب عليه العقل والبحث طلب سلام النفس من طريق المعرفة التي ترفع المتناقض، وتجمع الخواطر إلى وحدة يطيب للعقل أن يستقر عليها[4]، وهكذا صار التصوف لدى الشخصيات الثلاث خيارا روحيا لأن «الصوفية تضمن للنفس الأمن والطمأنينة»[5]. فيندفع الإنسان في الخيار الروحي الفردي ليبدأ طريقا يقابل تجربة الشعور بالاغتراب الاختياري نحو تحقيق علاقة روحية مفتقدة مع عالم الحقيقة الكونية المطلقة. ويصف "برجسون" هذه الحالة بقوله:« الانقلاب العنيف الذي يقتضيه الانتقال من الحياة العادية إلى الحياة الصوفية، فحين تهتز الأعماق الغامضة من النفس، فإن الذي يصعد إلى السطح، ويبلغ الشعور ليتخذ إذا كانت الهزة قوية شكل صورة أو هيجان. فأما الصورة فهي في غالب الأحيان وهم محض، وأما الهيجان فليس إلا اضطرابا لا جدوى فيه، ولكنهما قد يدلان على أن الهزة تنظيم جديد، يرمي إلى توازن أكمل. وتكون الصورة عندئذ رمزا لما يتهيأ،

---

[1]– الغزالي، **المنقذ من الضلال (والموصل إلى ذي العزّة والجلال)**، تحقيق: محمد محمد أبو ليلة، ونورشيف عبد الرحيم رفعت، (واشنطن: جمعية البحث في القيم والفلسفة، ط1، 2001م)، ص106.

[2]– نفس الحالة مرّ بها مؤسس البوذية (جوتاما بوذا). ولد في القرن السادس قبل الميلاد. عاش حياة الأثرياء لأن والده كان من طبقة الكشتريا، لكنه لم ينغمس في الملذات. وفي يوم من الأيام قرر مفارقة أسرته، وترك النعيم الذي كان يعيش فيه، وسلك طريق النسك، وانقطع في حياة الرهبنة(*Gautama*). لكن بعد هذه المرحلة الشاقة من التقشف، والعزلة، والمعاناة التي دامت ست سنوات تراجع عن موقفه، وقرر أن يتوقف عن قتل شهوات نفسه، لكنه لم يعدل عن أفكاره وفلسفته. وفي موقف تأملي تحت شجرة تين يهدف الاستنارة، خرج منه وهو (بوذا) أي العارف المستيقظ، والعالم المتنور. أحمد شلبي، **مقارنة أديان (أديان الهند الكبرى)**، ص134.

[3]– جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص15.

[4]– العقاد، **موسوعة عباس محمود العقاد**، مج5، ص225.

[5]– برجسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص229.

ويكون الهيجان تحفز النفس للانقلاب. هذه الحالة الأخيرة هي حالة الصوفية»[1]. ويسمى هذا التحوّل أيضا (التوبة)، والذي ينتج عنه الإحساس (بالميلاد مرة ثانية) كما اصطلح عليه وليام جيمس، أو (الولادة المعنوية)[2] عند صوفية الإسلام.

ب-مراحل الطريق وأسسه:

يبدأ الطريق بمجاهدة النفس أخلاقيا، ويتدرج السالك له في مراحل تعرف عندهم بالمقامات والأحوال[3]، وينتهي منها إلى المعرفة بالله، وهي نهاية الطريق[4]. والواقع أن القرنين الثالث والرابع للهجرة شهدا وضع قواعد السلوك الصوفي على نحو ما يشير إليه "نيكلسون"[5]. وهي:

-المقامات:

المقام عند السالكين على صيغة الظرف، وهو الوصف الذي يثبت عليه العبد. ومقام العبد عند الله عزّ وجلّ ما اختاره لنفسه؛ فيكون مقامه بقدر ما يقوم به من العبادات والمجاهدات والرياضات والانقطاع عمّا سوى الله تباركت أسماؤه[6]؛ أي «المنزلة الروحية التي يقوم بها السالك أو يقيمه الله تعالى فيها حتى ينتقل إلى المنزلة التي تليها»[7]، تبتدئ بمقام التوبة، وتنتهي بمقام المشاهدة[8]. لذا يعرفه "القشيري" بأنه: « ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصوف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف»[9]؛ فالمقامات من مثل: التوبة،الزهد،الورع، الفقر، الصبر، الرضا، والتوكل وغيرها هي نتيجة وثمرة للمجاهدة الصوفية التي تعمل على استيفاء شروط ومواصفات المقام المعني ليتثبت السالك فيه قبل انتقاله

---

[1]- برجسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدايم، (مصر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دط، 1981م)، ص245.

[2]- السهروردي، **عوارف المعارف**، ص85.

[3]- أول من تكلم عن الأحوال والمقامات "المحاسبي" من خلال كتابه (الرعاية لحقوق الإنسان)، وقد كان لكلامه في النفس والسلوك ومقاماته وأحواله أثر على من جاء من بعده كالغزالي، والسري السقطي، وأبو سعيد الخراز وكتابه (الطريق إلى الله أو كتاب الصدق)، وسهل التستري. للتوسع ينظر: التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص104 وما بعدها.ولسان الدين بن الخطيب، **روضة التعريف في الحب الشريف**، ج1، علق على حواشيه وقدّم له: محمد الكتّاني، (بيروت: دار الثقافة، دط،1907م)، ص405 وما بعدها.

[4]- أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص 109.

[5]- المرجع السابق، ص 38.

[6]-زكي مبارك، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، ج2، ص118.

[7]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص 125.

[8]- المرجع السابق، ص125.

[9]-القشيري، **الرسالة**، ص234.

إلى مقام غيره، فلا يرتقي من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام[1]،وهي حقيقة يقررها كثير من الصوفية، وعبّر عنها الجرجاني بقوله: «المقامات مكاسب»[2].

-الأحوال[3]:

الحال في تعريف القشيري:«معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم(أي الصوفية)، ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم من طرب، أو حزن، أو بسط، أو قبض، أو شوق، أو انزعاج، أو هيبة، أو احتياج، فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود»[4]. وميزة الحال أنه لا يثبت ولا يستقر «فالحال سمي حالا لتحوله، والمقام مقاما لثبوته واستقراره»[5]. وقد شبّه "أبو العلا عفيفي" المقامات بمنازل طريق السفر الحسي، أما الأحوال فهي أشبه ما تكون بما يعرض على المسافر في سفره من أحداث غير منظورة، ومغامرات غير متوقعة. وهذه الصورة البسيطة للمعراج الصوفي تمثل الفكرة الأساسية في كل معراج روحي إلى الله، لأنها تمثل طريقا طويلا شاقا فيه جهاد عنيف للبدن وشهواته، وتخلص تدريجي من العالم المادي ومغرياته. ويقطع ذلك الطريق على مراحل تتخلى فيها النفس عن صفاتها الذميمة، وتتحلى بصفات حميدة، وبذلك تترقى في سلّم التطور الروحي درجة درجة حتى تصل إلى ما قدر لها أن تتصل إليه من درجات القرب إلى الله. وتتكشف للسالك- أثناء السير في الطريق- أحوال هي من ناحية ثمرات جهاده، ومن ناحية أخرى مواهب ربانية يهبها الله لمن يشاء، ترد على القلب في صورة بوارق أو لوامح، وتلقى فيه إلقاء، ولا يدري لها الصوفي تعليلا أو عنها تعبيرا[6].

وقد تطورت نظرية الأحوال والمقامات تطورا ملحوظا، حتى اختلف علماء التصوف والطريق حول عددها، وترتيبها. فبينما كانت تعد على الأصابع مع "السراج"[7]، ذكر "الهروي الأنصاري"[8]في كتابه (منازل السائرين) مائة مقام[9]. ويعود اهتمام الصوفية الكبير بها إلى ضرورتها الملّحة في تكوين الشخصية الخلقية،

---

[1]- القشيري، **الرسالة في علم التصوف**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، ص234.

[2]-الجرجاني، **التعريفات**، ص 85.

[3]- **الحال**: مفرد حال. ويعني الوقت الذي أنت فيه، ويعني أيضا صفة الشيء، أو ما يختص بالإنسان من أموره المتغيرة الحسية والمعنوية. وفي النحو له معان: قد يعني الحاضر خلاف الماضي والمستقبل. ويعني لفظ يبيّن الهيئة التي عليها الشيء عند وقوع الفعل. أما في علم النفس فيعني المصطلح الهيئة السيكولوجية أول حدوثها قبل أن ترسخ، فإن رسخت فهي ملكة. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ص267.

[4]- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، **الرسالة في علم التصوف**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، ص39.

[5]- السهروردي، **عوارف المعارف**، ص 46.

[6]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص 126.

[7]- فتاح، عرفان عبد الحميد، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، ص135.

[8]-**الهروي الأنصاري**: أبو إسماعيل، عبد الله بن محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي بن جعفر بن منصور بن مت الأنصاري الهروي، صاحب مصنف (ذم الكلام). الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج18، ص503 وما بعدها.

[9]-سهام خضر، **الاتجاه الصوفي عند الإمام أبي حامد الغزالي**، ص159.

ويقول" زكي مبارك": «ودرس المقامات والأحوال يصور لنا فهم الصوفية للحياة الخلقية، وهم يرون الإنسان بين حالين: الأول حال المجاهدة، والثاني تلقي الفيض..وأثر التصوف من هذه الناحية عظيم جدا في الأخلاق، فالرجل المتصوف يحاسب نفسه في كل لحظة ...تخلق من المرء قوة خلقية تنفع في توجيه الإرادة إلى الأصلح من الأعمال»[1].

إن تجربة "الغزالي" في سيره إلى الله تجربة ملفتة، فقد أهدانا تجربة عملية بكل تفاصيلها، ونموذجا جاهزا لكلّ من شمّر على ساعديه ليسلك طريقهم، وأولى عنايته لوضع قواعد السلوك وآدابه على نحو مفصل، فكان لتصوره الطريق –ومراحله، ورياضاته ووسائله العملية من جهة، وربط تصوفه بعقيدة الإسلام الصحيحة من جهة أخرى– أثر كبير على من جاء بعده من شيوخ الطريق الذين أعجبوا بفكره، وبتصوفه، وهكذا دخل التصوف السني مرحلة جديدة عملية استمرت إلى وقتنا الحاضر، واستحال التصوف فلسفة حياة بالنسبة لكثير من الناس في المجتمع الإسلامي[2].

وملخص الطريق إلى الله عنده أن بدايته مجاهدة النفس، ثم تترقى النفس في مقامات هذا الطريق وأحواله لتصل في النهاية إلى الفناء، وبالتالي تتحقق له السعادة المنشودة. وتشكل التوبة بداية الطريق أو خطوته الأولى، وهي بمثابة مرحلة التخلية، وهي في نظر "القشيري":«أصل كل مقام، وقوام كل مقام، ومفتاح كل حال، وهي أول المقامات»[3]، ويقول "نيكلسون": إن التوبة هي المصطلح العربي الإسلامي المقابل لكلمة(*conversion*)[4]، والسالك –عند الصوفية– يولد مرتين: الأولى ولادته الطبيعية، والثانية ولادته المعنوية التي بدأت مع التوبة «فالولادة الأولى يصير له ارتباط بعالم الملك، وبهذه الولادة الثانية يصير له ارتباط بالملكوت»[5]. وتجربة "الغزالي" و"أوغسطين" خير مثال على ذلك.

ومن المظاهر التي اقترنت باستمرار الحركة الصوفية– في مختلف أنماطها، وتنوع الدائرة الدينية الثقافية التي نشأت في إطارها –ظاهرة تبعية المريد السالك لإرادة شيخه الروحي –المطاع– بدعوى أن المعراج الروحي للسالك المبتدئ لا يمكن أن يتحقق ويؤتي ثماره إلا بالخضوع الكلي لإرشاد الزعيم الروحي الذي تجب طاعته.و يصرّ "الغزالي" بدوره –كغيره من علماء التصوف –على ضرورة التزام السالك بشيخ يأخذ منه، ويبصره بعيوب نفسه، ويعرفه طريق علاجه، ويعلمه التوبة والزهد، ويشير إليه بما ينفعه وما يضره،

---

[1]- زكي مبارك، **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، ج2، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، دط، 2012)، ص ص142-143.

[2]- أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص235.

[3]- القشيري، **الرسالة**، ج1، ص312.

[4]- نيكلسون، **الصوفية في الإسلام**، ص ص34-35.

[5]- السهروردي، **عوارف المعارف**، ص85.

ويلقنه الأوراد والأذكار، ويأخذ عليه البيعة، أو العهد كماَ تُسمّى عندهم، ليخرج الأخلاق السيئة منه بتربيته ويجعل مكانها خلقا حسنا، فإذا التزم المريد بنصائح الشيخ وإرشاداته وصل إلى مبتغاه، وصار بدوره شيخا مرشدا وموجها لغيره من المريدين والسالكين.

وعليه: هذا هو الطريق الصوفي في التصوف الإسلامي، طريق يوصل إلى برّ الأمان لمن سلكه، يبدأ بمرحلة التخلي، فمرحلة التحلي، ليصل إلى مبتغاه أي مرحلة التجلي، وهو لا يعدو أن يكون إلا طريقا للعبادة، لكن بطريقة ممنهجة ومنظمة، ومؤسس على عقيدة التوحيد. فما هو الطريق الروحي في المسيحية؟ وهل يتضمن هذه العناصر الثلاثة؟ هذا ما سنلقي الضوء عليه فيما سيأتي:

الفرع الثاني: الطريق الروحي[1] في التصوف المسيحي:

أولا: الدعوة الأخلاقية في المسيحية وحقيقتها:

اتجهت المسيحية الأولى إلى تربية روح الأخلاق، ولم تولّ عناية تذكر للجسم والمادة، بل حقّرت من شأنهما في كثير من الأحيان[2]؛ لأن حقيقة دعوة النبي عيسى –عليه السلام– دعوة أخلاقية، ركزت على الجوانب الروحية، والتعاليم الأخلاقية؛ ولم يكن مشرعا لأنه سار على شريعة موسى –عليه السلام– بل كان معلما، ومربيا، ومهذبا، و كانت أخلاقه وشخصيته مثالا حيّا لتعاليمه، ولعل هذا الجانب الوحيد من دعوته الذي لم ينله التحريف، فأساس التعاليم الأخلاقية لازال موجودا في المسيحية بخلاف التوحيد، والبشارة اللذين حرّفا، بل إن كثيرا من المسيحيين لا يعرفون من دين المسيح إلا أنه دين أخلاق ومعاملة، ولا يولّون اهتماما للعقائد المسيحية الخرافية، يقول "هوستن سميث" إن المسيحيين «يميلون إلى تقدير وتثمين التعاليم الأخلاقية ليسوع أكثر من اهتمامهم بالأدلة، والبراهين اللاهوتية للقديس بولس»[3]، لذا لم ينكر علماء الإسلام أبدا طريق المسيحية الأخلاقي ...، وإن أنكروا الجانب اللاهوتي من المسيحية، ومنهم "الغزالي" الذي لم يقبل المسيحية التي كانت في أيامه كدين له نظام فكري خاص، ولكنه قبل من التراث المسيحي الروحي ما يوافق صورة المسيح القرآني[4]، لأن صورة المسيح القرآني هي في الأصل إرث مشترك ما بين المسيحية والإسلام، أي الأناجيل والقرآن، ذلك أن القرآن لم ينكر إطلاقا ما جاء في الأناجيل، واعترف بنبوة المسيح،

---

[1]– البابا شنوده الثالث، **معالم الطريق الروحي**، (القاهرة: مطبعة الأنبا رويس، دط، 1987م)، ص9.

[2]– أحمد شلبي، **المسيحية**، ص93.

[3]– هوستن سميث، **أديان العالم**، تعريب وتقديم: سعيد رستم، (حلب(سوريا): دار الجسور الثقافية، ط3، 2008م)، ص427.

[4]– سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ص149.

وإنما أشار إلى تحريف الأناجيل[1] على يد "بولس"، والذي غلّبت أخلاقه التي أسسها على عقائد الثالوث الأقدس، والخطيئة، والصلب الأخلاق السامية التي كان يدعو إليها عيسى –عليه السلام–

ومبنى الأخلاق المسيحية حسب ما بلورها "بولس" أن يقتدي المرء بالمسيح فيعيش بطهارة مثله، ويحمل صليب العذاب عنه، وعن الآخرين من دون أن يهرب منه مؤمنا أن وراء الموت على هذا الصليب قيامة. فالإنسان الذي يؤمن بهذه العقائد، ويمارس الطقوس ممارسة صادقة هو الذي يجعلها فاعلة وإيجابية في حياته[2]. حتى إن رجال الدين، يدعون بشدة إلى التحلّي بالأخلاق كما بلورها "بولس"، يقول "تيودور حلاّق":« لا شكّ أن البشرية تحتاج لرقيّها إلى العلم، ولكنها تحتاج أكثر إلى القداسة،(كُونُوا قِدِّيسِينَ لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ)[3]، إن العلم بدون أخلاق وقداسة سبب الكوارث...فحاجة الإنسانية الكبرى اليوم لا إلى التقنية، إن العقل حقّق منها الكثير والأنواع المختلفة، وفي كل المجالات، منها المفيد ومنها الهدّام، إنما حاجتها القصوى والملحة إلى الروحانية الصافية»[4]. فهم يدعون إلى روحانية "بولس"، لا روحانية عيسى عليه السلام.

ثانيا: مراحل الطريق الروحي:

إن حقيقة المسيحية –عند المؤمنين بها–حياة روحية يحياها المسيحي مع المسيح، ووفق تعاليمه. وهي بهذا المفهوم تنطبق على الجميع دون استثناء، ويستوي في ذلك الكبير والصغير، الرجل والمرأة، العازب والمتزوج، الفقير والغني. لكن هناك حياة روحانية أخرى اختيارية يسلكها من يريد الكمال كما جاء في إنجيل لوقا عندما سأل شاب المسيح (أَيُّهَا الْمُعَلِّمُ الصَّالِحُ، مَاذَا أَعْمَلُ لأَرِثَ الْحَيَاةَ الأَبَدِيَّةَ؟» فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ... أَنْتَ تَعْرِفُ الْوَصَايَا: لاَ تَزْنِ. لاَ تَقْتُلْ. لاَ تَسْرِقْ. لاَ تَشْهَدْ بِالزُّورِ. أَكْرِمْ أَبَاكَ وَأُمَّكَ». فَقَالَ:«هذِهِ كُلُّهَا حَفِظْتُهَا مُنْذُ حَدَاثَتِي». فَلَمَّا سَمِعَ يَسُوعُ ذلِكَ قَالَ لَهُ:«يُعْوِزُكَ أَيْضًا شَيْءٌ: بعْ كُلَّ مَا لَكَ وَوَزِّعْ عَلَى الْفُقَرَاءِ، فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ، وَتَعَالَ اتْبَعْنِي)[5]. ثم اتخذت هذه الطاعة شكل رهبنة، يخضع أتباعها لرؤساء دينيين[6]. لذا يمكن أن نستنتج أن الحياة الروحية المسيحية نوعان:

[1]– محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2008 م)، ص55.

[2]– هاني عبد الصاحب، **التجربة الدينية (رحلة الفرد مع الدين)**: *http://tawaseen.com? (2016-10-10)*

[3]–1بطرس1: 16.

[4]– تيودور حلاق، **اللاهوت الصوفي**، ص10.

[5]– لوقا18: 18–21.

[6]– جورج شحاتة قنواتي، **المسيحية والحضارة العربية**، (دب: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دط دت)، ص ص82–83.

أ-**الحياة الروحية الكنسية:**

إن المسيحية طريق روحي تصاعدي للإنسان، من حيث إنها تضع قيما متصاعدة في الحياة الإنسانية، تنتهي بالقيمة العليا –قيمة الإنسان في ملكوت الله-[1] كما يعتقد أتباعها وعلى رأسهم أوغسطين. وعلى هذا الأساس نجد الاختلاف قائما بين فرقها؛ فالكنيسة الأرثوذكسية على سبيل المثال تميز بين ثلاث مراحل رئيسية من الحياة الروحية: المعمودية، الميرون، والقربان المقدس[2]، وهذه ليست وجهة نظر خاصة كما يقول "طرابلسي"؛ لأن «الروحانية الرسمية للكنيسة الأرثوذكسية مدوّنة في كتابها عن التقديس المعروف بالأفخولوجي»[3]. والأمر سيان في الكنيسة الكاثوليكية، بل تجلّت أيضا في التقليد البروتستانتي-على الرغم من الموقف الرافض للرهبنة- روحانية لها مظاهرها الخاصة، والمتميّزة[4]. أما الكنيسة الشرقية، والتي كانت مهد الرهبنة، فقد عرفت المراحل الكلاسيكية الثلاث التي نشأت على يد آباء البرية. ومن هنا يظهر الفرق بين التصوف والرهبنة؛ فبينما عُدّ كلاهما سلوكا فرديا لقلّة من الأشخاص، فالرهبنة تلزم الخضوع لرئيس دير[5] يسمى*(abe-abbot)*[6]، أو (الأب الروحي)، خاضع للاهوت الكنسي[7]، بينما التصوف نسك فردي قائم على سيطرة نفس المتصوف على انفعالاتها، ومعيارها التمسك بالواجب الخلقي من أجل إرضاء الضمير[8]، لا إرضاء الرئيس.

يمكن أن نستشف من هذا التحليل ضرورة التمييز بين الحياة الروحية التي تمثلها الكنيسة، والتي تعتبر السلطة الدينية الممثلة للمسيحية- وهي بهذا المعنى طريق ملزم لكل مسيحي- والتصوف الذي عدّه

---

[1]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2015م)، ص220.

[2]-**القربان المقدس**: هو أحد الأسرار السبعة المقدسة في الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية أو أحد السرين المقدسين في الكنيسة البروتستانتية.وهو تذكير بالعشاء الذي تناوله يسوع بصحبة تلاميذه عشيّة آلامه. ويُحتفل بها في جماعة المؤمنين لأنها التعبير المرئي للكنيسة. الاحتفال يكون بصيغة تناول قطعة صغيرة ورقيقة من الخبز (تعرف بالبرشان) التي تمثل جسد يسوع وأحياناً تذوق أو غمس قطعة الخبز في القليل من الخمر الذي يمثل دم يسوع.عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، **العبادات في الأديان السماوية** (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، ط1، 2001م)، ص ص165-166.

[3]- عدنان طرابلسي، **الرؤية الأرثوذكسية للإنسان**، ص240.

[4]- توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، ص ص139-140.

[5]- محمد عبد الحميد حمد، **الرهبنة والتصوف في المسيحية والإسلام**، ص45.

[6]- عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن**، ص38.

[7]- محمد عبد الحميد حمد، **الرهبنة والتصوف في المسيحية والإسلام**، ص45.

[8]- المرجع السابق، ص45.

"برجسون" مكملا للمسيحية، ولا غنى لها عنه، لأنه ينمي الإيمان الديني[1]، رغم كونه اختياريا. بينما الحياة الرهبانية، فهي كذلك استزادة من هذه الروحانية، والتزام اختياري بمتطلباتها، لذا فهي طريق تطهري يسلكه الراهب لبلوغ غايته.

ب-الطريق الروحي النسكي:

ظهرت الحياة الرهبانية-وهي شكل روحاني كتابي متمسك بالمنظومة الكنسية-كمسيرة حياة مسيحية اختيارية مثالية، تسعى للكمال[2]، كما يعتقد المسيحيون. ولا تتحقق هذه الغاية إلا بالتزام طريق روحي يُعرّف بأنه:«رحلة نحو الكمال، الوسيلة فيها هي النمو الدائم»[3]، وتوصف بأنها رحلة ارتقاء تهذيبية، كلها خبرات وتجليات، تنتهي بالخبرة العظمى(الاتحاد)كما جاء في إنجيل يوحنا(وَأَنَا إِنِ ارْتَفَعْتُ عَنِ الأَرْضِ أَجْذِبُ إِلَيَّ الْجَمِيعَ)[4]. تقوم على «ترويض الإرادة البشرية لذاتها كي تحسنها»[5].

والراغب إذن في الكمال-وفي تأسيس حياة إلهية[6] جديدة له على الأرض-ملزم بممارسة الفضائل التي اكتسبها بجهاده الروحي[7]، وبالتزامه بالفضيلة، والتقوى السريّة في رحلة صعود شاقة نحو الله، تعرج فيها النفس البشرية في رجوعها إلى الله من خلال ما يسمى بالطريق الروحي، والذي يمرّ بثلاث مراحل متفق عليها، وهي: التطهير، الاستنارة، والاتحاد[8]، كما قال "غريغوريوس النيصي" متأثرا بتقسيم "أوريجانوس"[9]، أو كما اصطلح عليه في التصوف الإسلامي(التخلي، التحلي، والتجلي)، أو(التطهير، والتزهد، والمشاهدة). ونشأت هذه المراحل التصاعدية للحياة الروحية في الشرق على يد آباء البريّة[10]. أما "إسحاق السرياني" فيميّز بين ثلاث مراحل في طريق الاتحاد مع الله (التوبة، والتطهر، والكمال)، أي تحوّل الإرادة، والتحرر من

---

[1]- برجسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدايم، (مصر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دط، 1981م)، ص255.

[2]- راهبة من برية شيهيت، **جوهر الحياة الرهبانية**، المقدمة.

[3]- البابا شنوده الثالث، **معالم الطريق الروحي**، ص9.

[4]-يوحنا12: 32.

[5]-عدنان طرابلسي، **الرؤية الأرثوذكسية للإنسان**، ص240.

[6]- برجسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ص ص255-256.

[7]-عدنان طرابلسي، **الرؤية الأرثوذكسية للإنسان**، ص241.

[8]- تيودور حلاق، **اللاهوت الصوفي** ص9.

[9]- المرجع السابق، ص9.

[10]-عدنان طرابلسي، **الرؤية الأرثوذكسية للإنسان**، ص239.

الأهواء، وامتلاك المحبة الكاملة[1]. أما مراحل الصعود الروحي التي تعرج بها النفس البشرية في رجوعها إلى الله –كما اصطلح عليها "أوريجانوس" بالأبعاد الثلاثة[2]– هي:

–البعد الأخلاقي*(morals)*: وتعدّ رحلة النفس الأولى، وقد أشير إليها في النصوص الكتابية التعليمية الأخلاقية من أمثال (سفر الأمثال)؛ حيث تعّلم هذه النصوص السلوك القويم والحكيم في الحياة، ويعرف بـ(طريق التنقية)*(purification)*؛ لأن الإنسان ينقي نفسه من كل رذيلة وخطيئة تبعده عن الحياة الروحية.

–بعد العلم الطبيعي(*knowledge of nature*): وهو الطريق الثاني لرحلة النفس، أشير إليه في النصوص الكتابية التعليمية من أمثال الأسفار الحِكْمية، التي تحض على معرفة طبائع الأشياء وأسبابها معرفة مستنيرة تعلم طريقة استعمالها حسب القصد الإلهي لها، أي معرفة حدودها وفنائها، لكي يتوجه الإنسان إلى الأشياء الخالدة. وهذا ما يسمى (طريق الاستنارة).

–البعد التأملي*(contemplative)*: وهو المرحلة الثالثة لرحلة النفس، ويشار إليها في النصوص الكتابية من أمثال (سفر نشيد الأناشيد) الذي يعلّم الحب، والشوق تحت صورة (المحب والحبيب)، ويوضح الطريق الموصل إلى مشاركة حب الله، وهكذا ترتفع النفس البشرية إلى مشاهدة الذات الإلهية بحب روحي صاف يؤدي آخر أمره إلى الاتحاد بين المحب والمحبوب، لذلك سمّي هذا الطريق في الحبّ "طريق الوحدة"*(union)*[3]. وقد أثبت أن هذا الحب إنما ينبع من الذات الإلهية، بل هو الله في ذاته حسب ما يرد في النصوص الكتابية(... اللهَ مَحَبَّةٌ. بِهذَا أُظْهِرَتْ مَحَبَّةُ اللهِ فِينَا: أَنَّ اللهَ قَدْ أَرْسَلَ ابْنَهُ الْوَحِيدَ إِلَى الْعَالَمِ لِكَيْ نَحْيَا بِهِ. فِي هذَا هِيَ الْمَحَبَّةُ: لَيْسَ أَنَّنَا نَحْنُ أَحْبَبْنَا اللهَ، بَلْ أَنَّهُ هُوَ أَحَبَّنَا، وَأَرْسَلَ ابْنَهُ كَفَّارَةً لِخَطَايَانَا.أَيُّهَا الأَحِبَّاءُ، إِنْ كَانَ اللهُ قَدْ أَحَبَّنَا هكَذَا، يَنْبَغِي لَنَا أَيْضًا أَنْ يُحِبَّ بَعْضُنَا بَعْضًا. اَللهُ لَمْ يَنْظُرْهُ أَحَدٌ قَطُّ. إِنْ أَحَبَّ بَعْضُنَا بَعْضًا، فَاللهُ يَثْبُتُ فِينَا، وَمَحَبَّتُهُ قَدْ تَكَمَّلَتْ فِينَا. بِهذَا نَعْرِفُ أَنَّنَا نَثْبُتُ فِيهِ وَهُوَ فِينَا: أَنَّهُ قَدْ أَعْطَانَا مِنْ رُوحِهِ. وَنَحْنُ قَدْ نَظَرْنَا وَنَشْهَدُ أَنَّ الآبَ قَدْ أَرْسَلَ الابْنَ مُخَلِّصًا لِلْعَالَمِ)[4]، فبالتالي يستطيع هذا الحب إذا ما ترسخ في القلب البشري أن يغيّره من أصله، ويقوده إلى مصدره الأول، أي إلى الذات الإلهية[5].

---

[1]- البابا شنوده الثالث، **معالم الطريق الروحي**، (القاهرة: مطبعة الأنبا رويس، دط، 1987م)، ص19.

[2]- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص325.

[3]- المرجع السابق، ص ص326-327.

[4]- يوحنا 4: 4-16.

[5]- المرجع السابق، ص 327.

وعليه: تعدّ هذه المراحل من أهم ركائز السلوك المسيحي، كونها (حَيَاتُكُمْ مُسْتَتِرَةٌ مَعَ الْمَسِيحِ فِي اللهِ)[1]، كما جاء في هذا النص؛ إذ يعتبر الطريق للوصول إلى الله هو الطريق الذي رسمه يسوع وسلكه في حياته، وفي إنجيله كما يعتقد المسيحي(أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ. لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَى الآبِ إِلاَّ بِي)[2]، يقول صاحب(اللاهوت الصوفي):«إنه طريق التجرد والترفع عن الذات والأرضيات حتى الصليب والموت والقيامة والعودة إلى السماء للصعود والسكنى مع الآب الذي كان دائما فيه ومعه»[3]. ففي التصوف أو النسك المسيحي تسعى الروح للوصول إلى درجة الكمال من خلال اجتياز تلك المراحل الثلاث: التحرر من الخطيئة بإماتة الجسد من الشهوات، من ثم اكتساب فضائل داخلية عن طريق الصلاة والتمثل بحياة المسيح، وأخيرا النمو في محبة الله الكاملة إلى أن يصل الإنسان إلى الاتحاد. لكن من الواضح أن هناك مرحلة مهمة تسبق المراحل الثلاث الخاصة بالطريق الروحي، وهي: سرّ[4] العماد كما بيّن "غريغوريوس"، يقول "تيودور حلاّق"- مؤكدا أهميته-:«كل الحياة الروحية بنظر غريغوريوس النيصيّ تختصر بسري الموت والقيامة اللذين يتحققان في سرّ العماد الذي نموت به مع المسيح. فنحيي الطاقات الإلهية التي وضعها العماد فيها، لأن في العماد يموت الإنسان العتيق بشهواته وميوله، ويقوم الإنسان الجديد المخلوق على صورة الله»[5]. وقد مرّ "أوغسطين" بهذه المرحلة حين أعلن توبته، واعتنق المسيحية قبل أن يدخل عالم الترهبن، وهو طريق اختياري، وليس مسألة إيمانية عقائدية كما سبق وأن بيّنا، ولا تتضمن مبدأ الإلزام، إلا أن كل من اعتمدها طريقة حياة عليه أن يلتزم بأسسها (الطاعة، والفقر، والبتولية، والوحدة).

طريق الكمال -كما يشرحه "عدنان الطرابلسي"- ليس شيئا جامدا ثابتا لا يتحرك، هو تقدم متواصل، ولذلك فالحركة المادية تسعى في كل الاتجاهات، بينما الحركة الروحية هي تقدم داخلي متواصل خلاق. فالشوق إلى الله لهيب لا يبرد، كلما وصل المشتاق إلى درجة ازداد لهيبا ليصعد إلى الدرجة التالية، كلما طار دفعة اشتاق إلى القيام بنهضة أخرى، بانطلاقة أخرى نحو الأعلى، كل نقطة يصلها تضحى بداية

---

[1]- كولوسي3:3.

[2]- يوحنا14: 6.

[3]- تيودور حلاق، **اللاهوت الصوفي**، ص9.

[4]- **السرّ**: لهذه اللفظة معان بينّها غريغوريوس. المعنى الأول مأخوذ من القديس بولس، ويدل على ما أخفاه الله منذ الأزل وكشف عنه في يسوع المسيح، وهو تصميم خلاص البشر، ويتضمن سرّ التجسد، وسرّ الصلب، وسرّ القيامة، وهو سرّ يذاع لأنه سرّ الخبر السار، سرّ بشارة الإنجيل. يدل المعنى الثاني على أسرار الكنيسة كسرّ العماد، وسرّ التوبة وغيرها. المعنى الثالث هو المفهوم الروحي للكتاب المقدس. ويتعلق المعنى الرابع بالحياة الروحية، وهو موضوع المعرفة الصوفية التي يتوصل إليها من صار في الطور الثالث. ويعني أيضا التدرب على طريقة الوصول إلى درجة ما في الحياة الروحية، ويتضمن التطهير والتجرد من الأهواء، ويدعى ليل العقل والظلمة، والحب والاتحاد. المرجع السابق، ص44.

[5]- المرجع السابق، ص13.

انطلاق إلى نقطة أعلى، يقول الطرابلسي: «بولس الرسول كتب (فيلبي 3 : 13)[1] بعد أن نوّه في (كورنثوس الأولى2: 9-10)[2]، و(كورنثوس الثانية12: 1-4)[3] بالمشاهدات الإلهية وصعوده إلى السماء الثالثة. ومع هذا فقد نسي السماء الثالثة واشتاق إلى ما هو أعلى، طالبا الامتداد إلى ما هو أبعد منها، وكذلك موسى بعد أن صعد إلى الجبل وعاين الله لم يكتف بل طالب بأن يراه بأم العين»[4]. ويظهر جليا، هنا، أن المعراج هو رحلة تصاعدية من الأرض إلى السماء، كما يحمل المعراج معنى معنويا بالترقي في الفضائل. وقد وضع الآباء النسكيون ما يسمى بـالفصول الخلقية، أي مقاطع مختصرة ومستقلة تتناول حياة المسيحيين الخلقية. كما استخدم آباء الكنيسة تعابير عديدة للدلالة على الحياة الخلقية، مثل (السير بحسب الروح)، (السير في النور)، (العيش في الله أو في الروح أو في المسيح)[5]. أما القديس "يوحنا الذهبي الفم" فتتخذ مؤلفاته قيمة كبيرة في الأخلاق المسيحية، وبالأخص مؤلفاته الخلقية في التوبة، والصلاة، والمحبة[6]. ورسم "أوريجانوس" خطوط التعليم الخلقي الرئيسية، أما "أوغسطين" فقد ألف كتبا عديدة تتعلق مباشرة بمسائل خلقية، فكتب عن (أخلاق الكنيسة الجامعة)، (البتولية المقدسة)، (الجهاد المسيحي)، (مقاومة الكذب)، (في الصبر)، و(في الإيمان والرجاء والمحبة). وهناك مادة غنية في كتاب كاسيان عن (قوانين الحياة المشتركة وعلاج الشرور الثمانية الرئيسة)[7]. وكتب "يوحنا الدمشقي" (في الأرواح الشريرة الثمانية)، و(الفضائل والرذائل، وغيرها من الكتب[8]، والتي تتحدث عن(النعمة)، ويقابلها في التصوف الإسلامي (الأحوال)، والجهاد الروحي الذي يقابله في التصوف الإسلامي (المقامات)، تبدأ بالتوبة، وتنتهي بالاتحاد مع الله، يقول عدنان طرابلسي:« فهي تنطلق بكامل الإنسان بالروح والجسد، ليصل إلى خالقه شخصا متألقا بالنسك، مزيّنا بالفضائل، متنقيّا

---

[1]– (أَيُّهَا الإِخْوَةُ، أَنَا لَسْتُ أَحْسِبُ نَفْسِي أَنِّي قَدْ أَدْرَكْتُ. وَلكِنِّي أَفْعَلُ شَيْئًا وَاحِدًا: إِذْ أَنَا أَنْسَى مَا هُوَ وَرَاءُ وَأَمْتَدُّ إِلَى مَا هُوَ قُدَّامُ).

[2]–(بَلْ كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ:«مَا لَمْ تَرَ عَيْنٌ، وَلَمْ تَسْمَعْ أُذُنٌ، وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَى بَالِ إِنْسَانٍ: مَا أَعَدَّهُ اللهُ لِلَّذِينَ يُحِبُّونَهُ». فَأَعْلَنَهُ اللهُ لَنَا نَحْنُ بِرُوحِهِ. لأَنَّ الرُّوحَ يَفْحَصُ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى أَعْمَاقَ اللهِ).

[3]– (إِنَّهُ لاَ يُوافِقُنِي أَنْ أَفْتَخِرَ. فَإِنِّي آتِي إِلَى مَنَاظِرِ الرَّبِّ وَإِعْلاَنَاتِهِ.أَعْرِفُ إِنْسَانًا فِي الْمَسِيحِ قَبْلَ أَرْبَعَ عَشْرَةَ سَنَةً. أَفِي الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ، أَمْ خَارِجَ الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ. اللهُ يَعْلَمُ. اخْتُطِفَ هذَا إِلَى السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ. وَأَعْرِفُ هذَا الإِنْسَانَ: أَفِي الْجَسَدِ أَمْ خَارِجَ الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ. اللهُ يَعْلَمُ. أَنَّهُ اخْتُطِفَ إِلَى الْفِرْدَوْسِ، وَسَمِعَ كَلِمَاتٍ لاَ يُنْطَقُ بِهَا، وَلاَ يَسُوغُ لإِنْسَانٍ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهَا).

[4]– عدنان الطرابلسي، **الرؤية الأرثوذكسية للإنسان(الأنثروبولوجيا الصوفية)**، ص208.

[5]– جورج منزريذي، **الأخلاق المسيحية**، ص9.

[6]– المرجع السابق، ص18.

[7]– المرجع السابق، ص ص18-19.

[8]– المرجع السابق، ص49.

بالدموع الروحية مصليا، متصوفا»[1].فحياة المؤمن كلّها لله كما يعتقدون، إنه مدعو إلى أن يتصرف كابن لله(فإذا أكَلتُم أو شَرِبتُم، أو مَهما عَمِلتُم، فاَعمَلوا كُلّ شيءٍ لِمَجدِ اللهِ)[2]. ويقول "القديس بوليدس": «إذا أراد المسيحي أن يكون في رتبة مملكة فيبعد عن النساء دفعة واحدة (يتبتل)، ويرتب في قلبه أن لا يبصرهن، ولا يأكل معهن»[3]. ويقول آخر:« يجب أن يكونوا مواظبين على الأصوام والصلوات والبكاء والتقشف في كل يوم، وأن لا ينفكوا (ينشغلوا) عن إماتة جسدهم السليم»[4]، وتكون الخلوات التعبدية بالصوم والمجاهدة الطوعية تقرباً لله، وجميعها ممارسات ذكرت في كتب الصوفية، وتناقلتها الأجيال المسيحية عبر العصور.

المسيحي مطالب بالكمال إذن، ولا يتحقق له ذلك إلا بالحياة لأجل الله، والاتحاد مع يسوع المسيح، وهذا ما يفعله الراغب في الكمال بممارسة الفضائل المسيحية، وأسماها، وأكثرها تقديسا محبة الله[5]. وهو نفس توجه "أوغسطين"- كما بيّنا- لمّا تحدّث عن الفضائل، وركّز على أهمها، وهي فضيلة المحبة[6]، وتحتل المركز الأساسي في الأخلاق المسيحية. فالمسيح نفسه يرجع كل تعليم الشريعة والأنبياء إلى وصية محبة الله والقريب[7]، يقول "بولس":(فمن أحب غيره أتمّ العمل بالشريعة. فالوصايا التي تقول: لا تزن، لا تسرق، لا تشهد بالزور، لا تشته،...وسواها تتلخص في هذه الوصية (أَنْ تُحِبَّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ...،فَالْمَحَبَّةُ هِيَ تَكْمِيلُ النَّامُوسِ)[8]. يقول الكاتب: «ليست المحبة قاعدة أخلاقية مجردة، إنما هي سمة الثالوث الأقدس. في المسيحية الله محبة[9]، ومحبته تظهر في العالم من خلال الخليقة ومن خلال العناية بها. وهذه المحبة يشارك فيها المسيحي بواسطة الخلاص في المسيح»[10]. لذا عدّت المحبة الأساس بين الفضائل الأخرى (الخوف والرجاء)، وعلى هذا ميزوا بين ثلاث طبقات «فالمبتدئ

---

[1]- عدنان طرابلسي، **الرؤية الأرثوذكسية للإنسان**، (دب: منشورات النور، دط، 1989م)، ص245.

[2]-1 كورنثوس 10: 31.

[3]- تيموثاؤس المحرقي، **الحياة النسكية المسيحية**، ص203.

[4]- المرجع السابق، ص203.

[5]- أدولف تانكره، **خلاصة التصوف المسيحي**، ص124.

[6]- تيموثاؤس المحرقي، **الحياة النسكية المسيحية**، ص283.

[7]- انظر: متى22: 40.

[8]- رومية13: 8-10.

[9]- انظر: يوحنا4: 8.

[10]-جورج منزريذي، **الأخلاق المسيحية**، ص67.

يحركه الخوف يحتمل صليب المسيح بصبر، والنامي الذي يحركه الرجاء يحمله شيء من الفرح، والكامل المتفاني بالمحبة يعانقه بحرارة»[1].فحب الكاملين في الله يبدأ بالدخول في المحب، والتسامي في معارج الروح، للوصول إلى الاتحاد، ولن تأتى هذه الرغبة إلا بالعمل، ومن صور هذا العمل (الصلاة) كما تؤكدها "تريزا الأفيلية": « الطمع الوحيد لمن يشرع في الصلاة– لا تنسى هذا فهو مهم جدا– ينبغي أن يكون العمل بنشاط لجعل الإرادة مطابقة لإرادة الله...بهذا يقوم الكمال الأسمى كله الممكن الوصول إليه في الطريق الروحية، فكلما كانت المطابقة تامة، تنال من الله أكثر، وتتقدم كثيرا في هذا الطريق »[2].

وإن جعلت القديسة "تريزا" من الصلاة عملا مهما في حياة الراهب الطامح للكمال، فلابد من الخضوع للأب الروحي. وتعد طاعته من الفضائل المهمة في الحياة المسيحية عامة، وفي الرهبانية خاصة، فطاعته شيء مهم في التقدم الروحي، بدعوى أن المعراج الروحي للسالك المبتدئ لا يمكن أن يتحقق، ويؤتي ثماره إلا بالخضوع الكلي لإرشاد الزعيم الروحي، لحفظ الإنسان من أخطار الضلال، فالتقدم الروحي يفترض رجوعا إلى الآباء الروحيين، ويضع التقليد الأرثوذكسي الشيوخ الروحيين ذوي المواهب الفضلى في مرتبة سامية، ويعدهم مستشارين مميزين لحياة المؤمنين الروحية، وبدون طاعة هؤلاء تكون طاعة الرب عسيرة التحقيق[3].

وقد عرض "ابن العبري"[4] في كتابه (الأخلاق)، أو (علم الأخلاق)– الذي أراد منه أن يكون مرشدا ودليلا للمسيحي الذي يبتغي الكمال– مراحل تدرج الراهب في السلوك العملي، وكيفية الوصول للراهب الكامل وفق برنامج تعبدي لترويض النفس؛ يبدأ بالصلاة، وقراءة فصول من الكتاب المقدس، الصوم، العزلة، الحج بزيارة أورشليم، والعمل اليدوي وهو شرط ضروري للرهبان المبتدئين[5]. وفي مرحلة تنقية النفس من الأهواء الشريرة عرض مراحل السفر الروحي عند الراهب المبتدئ والذي يجب أن يتوقف أثناء سفره الروحي

---

[1]– أدولف تنكره، **خلاصة التصوف المسيحي**، ترجمة: الأرشمندريت يوسف فرح، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، دط، دت)، ص198.

[2]– المرجع السابق، ص198.

[3]– جورج منزريذي، **الأخلاق المسيحية**، ص97.

[4]–**ابن العبري(1226–1286م)**: أحد كبار فلاسفة الشرق ولاهوتيّيه. وُلد في "ملطية" قرب الفرات الأعلى من أسرة مسيحيَّة. تلقّي العلوم فقرأ من الطب والبيان والمنطق، ثم أتمَّ دروسه اللاهوتية وأصبح ملمّاً بالسريانية والعربية، والأرمنية، والفارسية. رسم كاهناً ثم أسقفاً وهو لم يتجاوز العشرين من عمره. أمّا مؤلّفاته فهي كثيرة منها: "مخزن الأسرار" و"منارة الأقداس"،" الحمامة" وهو مختصر في ترويض النساك. الزركلي، **الأعلام**، ج5، ص ص117–118.

[5]– محمد عبد الحميد الحمد، **الرهبنة والتصوف في المسيحية والإسلام**، ص151.

في أربع محطات، هي: الخلوة، الصمت، الجوع، والسهر[1]. بعدها عليه الالتزام بالفضائل التي أجملها "ابن العبري" في: فضيلة العلم، الإيمان، التوبة، الصبر، الشكر، الخوف، الفقر، الزهد، التوكل، وطبعا أهمها جميعا فضيلة المحبة. وهي خمسة أنواع: محبة الوجود والنزوع إلى الحياة، محبة الخير وفاعله، حب الجمال الظاهر، حب الجمال الباطن، التناغم الخفي، والتشابه السري بيننا وبين الله. وهذا الأخير له أثر–حسب ابن العبري–« فإذا تكامل إنسان بمحبة الله تكاملا تاما، يظهر كأنه نشوان، لأنه مخطوف يحب الله، فهو لا يرى العالم و ما فيه إلا من خلال حبّه لله، لأن فكره مستقر في السماء، فطوبى لمن منح هذه النعمة»[2].

إن غاية الراهب من كل هذه الالتزامات، ومن سير هذا الدرب الروحي بلوغ الكمال، والاتحاد بإلهه بعد أن يلهب نار المحبة قلبه، فيعمى بصره عن كل الموجودات، ولا يرى إلا ببصيرته التي يسلك بها طريقه للانصهار في الحب الإلهي(الثالوث). والملاحظ أن هذه الأهداف التي يتوخاها من هذا الطريق الشاق، هي نفسها أهداف المسيحية، كما يقول القمص "إثناسيوس فهمي جورج" لأن الرهبنة «تشكل في الناس شخصيات مسيحية ليكونوا لائقين ومستعدين لدخول ملكوت السماوات، وللرهبنة وسائلها لبلوغ هذه الغاية، وبالرغم من أن آباء البرية شرحوا أهدافهم بطرق مختلفة، إلا أنه في التحليل النهائي لأهداف، وغايات كل من الرهبنة والمسيحية نجد أنها أهداف متماثلة»[3].

الفرع الثالث: الطريق الروحي في التصوف اليهودي:

تعادي اليهودية– بما تميّزت به من مادية– النزعة الروحية[4]، وتعدّ النسك ضد التهود كما يؤكد "عبد المنعم الحفني"[5]، لذا لم يرج في أوساط اليهود إلا قليلا .

وعلى هذا الأساس فإن مفهوم الطريق الروحي، والذي برز بشكل أوضح في التصوف الإسلامي الذي جعل تحقيق الغاية منوطا باتباع السلوك، وجعلوا انكشاف الحقائق ثمرة توافق بين الزهد والمجاهدة من التزام الشرع، وصدق متابعة الرسول ﷺ.كما لم يخرج التصوف المسيحي –كما بيّنا– عن هذا المعنى هو الآخر؛ فله طريق شاق من التدريبات الضرورية التي على الراهب أن يخضع لها في مسيرة الصعود للاتحاد بالإله، لكن هذا المفهوم لم يلق الاهتمام المطلوب لدى القبّاليين، وهذا راجع بالدرجة الأولى إلى الغاية التي يصبو للوصول إليها، والتي لا تحصل بالمجاهدة، ولا بالتدريبات الروحية، بل بالرياضة العقلية، وهذا ما أكّده "المسيري"، وعدّها الخاصية التي ميزت القبّالاه كتصوف غنوصي حلولي عن نوعه التوحيدي. ومع ذلك فهذا

---

[1]– محمد عبد الحميد الحمد، **الرهبنة والتصوف في المسيحية والإسلام**، (بيروت: وزارة الإعلام، ط1، 2004م)، ص152.

[2]– المرجع السابق، ص159.

[3]– إثناسيوس فهمي جورج، **الهدف من التربية الرهبانية** :*http://st-takla.org (2017/07/12)*.

[4]– عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، **العبادات في الأديان السماوية (اليهودية، المسيحية، الإسلام)**، ص143.

[5]– عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص6.

الكلام لا ينفي وجود بعض الممارسات النسكية، والتعبدية مرتبطة بسلوك طريق روحي، لكنه كان دخيلا على اليهودية، برز تزامنا مع التأثير الإسلامي، وتبناه صوفية يهود عاشوا في البلاد الإسلامية من أمثال "موسى بن ميمون" وابنه "أبراهام"[1] وغيرهما، ومع القرنين الخامس والسادس عشر ظهر تصوف يهودي متأثر بالتصوف الإسلامي، وبرباطاته وزواياه التي صارت موئلا للمريدين اليهود[2]. وعليه صار الطريق مفهوما بارزا في التصوف اليهودي حتى إن هناك من ربط بين التصوفين وعدّ التصوف اليهودي-تحت تأثره بالتصوف الإسلامي- سعي إلى الارتقاء بالنفس، والاقتراب بها من ملكوت السماوات، والدخول في رحاب الألوهية، أو ما أطلق عليه في العبرية (دِيبِيقُوت)، والمتصوف هو من دفعته حاله إلى نوع من الوجد يزهد به في الدنيا وفي النفس، ويجعل وجوده مقتصرا على تطهير روحه بواجب العبادة، والتقشف، والتعفف، والزهد، ومجموع عناصر هذه الحالة هي أولى درجات الارتقاء في سلم التصوف اليهودي، وهو نفسه أوّل عتبة أمام المتصوف المسلم للدخول إلى عالم الزهد[3].

أما الطريق الذي يصوّره كتاب الزوهار؛ وهو طريق لتلقي المعرفة بالتوراة، والذي نجد فيه حديثا عن المسار الصوفي للطالب(تلميذ-حخام) يندرج في إطار أربعة مستويات، مما تتضمنه النصوص المقدسة ممثلة في قصة (الحبيبة ومعشوقها) الواردة في كتاب الزوهار، وبذلك يكون بلوغ مرحلة التصوف ضرورة لا مناص منها، وهي مرحلة الواصلين الذين بلغوا درجة فهم أسرار التوراة[4]. جاء في الزوهار ما نصه (مثل التوراة مثل فتاة فائقة الجمال، بديعة القوام، فاتنة المحيا، وهي تحجب نفسها في حجرة داخل قصرها، ولها حبيب واحد لم تعرف غيره. دفن هذا الحبيب حبّه في صدره. وكان يأتي دوما فيقف أمام باب منزل حبيبته، ويرفع عينيه، ويطيل النظر لعلها تترآى له هنا أو هناك. وهي الوحيدة التي تعرف هذا الحبّ، وتعرف أن حبيبها يظل يطوف عند باب القصر ماذا عساها تفعل؟ إنها ستفتح بابا صغيرا وخفيا. وتظهر وجهها لحظة لحبيبها، ثم تخفيه بعد ذلك مباشرة. لم ير كل الذين كانوا بصحبته في هذه اللحظة شيئا. لم يلحظوا مضمون الرسالة الرمزية الغامضة التي أرسلتها لحبيبها. فهو الوحيد الذي تلقى هذه الرسالة وفهمها، لأن كل إحساسه وقلبه وروحه مع حبيبته، إنه يعرف أنها أخلصت حبّها له، وأنها برهنت على هذا الحبّ بإشراقتها عليه رفة عين. أُذن

وتأمل، هذا هو مسلك التوراة. في البداية، عندما تريد أن تتبدى لأي كان، فإنها تفعل ذلك رمزا، وعندما يخفى عنه الأمر ترسل من يقول له إنه من عامة الناس. وتكلف مرسولها بأن يقول له: اقترب مني حتى

1- محمد الغرايب، **التصوف اليهودي بين العقيدة والتاريخ**: *http://www.minculture.go(2015-14-15)*

2- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ص240.

3- المرجع السابق، ص240.

4- المرجع السابق، ج1، ص135.

أتحدث معك. إنه جاء في التوراة (مَنْ هُوَ جَاهِلٌ فَلْيَمِلْ إِلَى هُنَا)[1]. وعندما يقترب منها ذلك الرجل تحدثه من وراء حجاب وتقول له، إنها ستوسع القول له هو، في مواضع هي على قدر عقله، وإن في إمكانه أن يتأمل ويفهم شيئا فشيئا...وعندما تصير له خلا يزداد تردده عليها، فتنكشف له، وتبدي له محجوبها، وتحدثه عن كل الخفايا والأسرار، وعن كل المسارب المجهولة، الدفينة في قلبها منذ غابر الدهور. والرجل الذي يبلغ هذه المرتبة الرجل الكامل، ذو القدم الثابتة في علم الشريعة إنه سيد البيت، إذ أظهرت له كل أسرارها الخفية، لم تجنبه أمرا، ولم تحجب عنه شيئا[2]. ومن بين الذين مروا بهذا الطريق الروحي "شمعون بن يوحاي" (الراشبي) الذي وصل إلى أعلى درجات العالم الروحي، والتي من الممكن للإنسان الوصول إليها متخطيا كافة درجات السلم المئة والخمس والعشرين درجة بحسب ترتيب العوالم الروحية، والتي بإمكان الإنسان إحرازها أثناء وجوده في هذا العالم، وقد وصل وهو وابنه "عالم الكابالا إليعازر" إلى درجة رفيعة المستوى في العالم الروحي، والتي يطلق عليها درجة(إيليا النبي)؛ أي إن النبي إيليا نفسه قام بتلقين العلم بكل تفاصيله لكليهما[3].

وأبرز ممثل لأهل السلوك اليهودي هم الحسيدية، باعتبارهم أصحاب طريقة، لكن الغريب أن طريقتهم تخلو من المفهوم الروحي كما تبيّن لنا، إذ بلغ بهم الأمر حدّ الشطط في مجاهداتهم، وعباداتهم، لأن "بعل شيم طوف" في الأصل لم يدع إلى الزهد، واستنكره، كما فتح باب الإباحية على مصراعيه[4]. كما يؤمن الحسيديم بضرورة الشيخ الروحي في مسيرتهم الروحية، وهو التساديك أو الصديق(*moreh-zaddiq*)، ويعد مفهوما محوريا في فكرهم[5]، وينظرون إلى هذا المرشد الروحي نظرة تختلف عن نظرة بقية اليهود إلى زعمائهم الدينيين، حتى بلغت مكانته لديهم درجة الشفيع والوسيط بين الله ومخلوقاته، فهو يأخذ بيد الحسيدي ليصل به إلى الإله، ومن ثمة فهو وسيلة اليهودي المنفي للوصول إلى الإله. ويتمتع بقداسة خاصة لدرجة أنهم اعتبروه إحدى التجليات النورانية العشرة (سفيروت)؛ أي إنه جزء من الإله، وأحد العمد التي تستند عليها الدنيا[6].

---

[1]- سفر الأمثال9: 4.

[2]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ترجمة: أحمد شحلان، (المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، دط، 2000م)، ص ص135-136.

[3]- المرجع السابق، ج1، ص135-136.

[4]-عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص68.

[5]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص542.

[6]- راجع الفصل الأول من الباب الأول، ص60 وما بعدها.

نستنتج من هذا التحليل أن التصوف اليهودي –ممثلا في القبّالاه لم يبتعد عن المادية التي طبعت اليهودية، حتى في صورها الروحية لم يقدر اليهودي أن يتلمس تلك المعاني الباطنية التي وجدنا لها محلا في المسيحية، ولو كان بشكل مفرط ومبالغ فيه، وبصورة نقية معتدلة في التصوف الإسلامي.

المطلب الثاني: الفناء[1]:

الفناء الصوفي –كحالة يفقد فيها الصوفي وعيه عبر عملية تطهيرية في معراج روحي متصاعد– هو:« أخص الملامح المشتركة بين التصوفات الإنسانية المعروفة، ويعبَّر عنه بالتلاشي أو الذبول أو الذهاب في المطلق»[2]. وهو عند غالبية الصوفية يصبّ في عمق التجربة الصوفية ونهايتها القصوى، غير أنها من جهة أخرى تختلف فيما بينها في تحديد القالب الوجودي والمعرفي الذي يرد فيه، لأنه يؤول من منظور ما يؤمن به الصوفي؛ فبعضهم ينطلق منه إلى القول بالاتحاد أو الحلول أو وحدة الوجود، في حين يراه البعض الآخر متفقا مع القول بالإثنينية بين الله والعالم[3]. وعليه يمكن أن نميز بين نوعين من الفناء في التجارب الصوفية في لأديان السماوية:

1–**الفناء في الوحدة(سواء اتحاد أو حلول أو وحدة وجود)**: وهو فناء الذات في الوحدة المطلقة، ونفي التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار، وهو ما يؤدي إلى القول بوحدة الوجود[4]. ويتميز بهذا النوع من الفناء كل من التصوف اليهودي والمسيحي، ولفيف من متصوفة الإسلام من أصحاب التصوف الفلسفي.

2–**الفناء في التوحيد**: ويرجع القائلون به من فنائهم إلى إثبات الإثنينية أو الكثرة في الوجود. وخير ممثل لهذا النوع من الفناء التصوف الإسلامي باتجاهه السني المعتدل.

---

[1]– أجمل "ابن منظور" كل ما ورد في أصل كلمة "الفناء"، فلم تخرج عن المعنى الغالب وهو الاضمحلال والتلاشي والعدم مع بقاء العين سواء للإنسان أو غير الإنسان. وفي الاصطلاح قال صاحب التعريفات: «الفناء سقوط الأوصاف الذميمة، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة، والفناء فناءان: أحدهما مباشرة الرياضة، والثاني عدم الاحساس بعالم الملك والملكوت، وهو الاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الخالق». ابن منظور، **لسان العرب**، ج15، ص164. والجرجاني، **التعريفات**، ص113.

[2]– ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، ص24.

[3]– أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص7. وسهام خضر، **الاتجاه الصوفي عند الإمام أبي حامد الغزالي**، ص215.

[4]– عبد الباري محمد داود، **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**، ص11.

الفرع الأول: الفناء (التوحيد الصوفي)[1]:

تغيرت مفاهيم التوحيد في الفكر الإسلامي، وكان للتصوف نصيب في ذلك؛ فتوحيد الصوفية ليس تجريديا خالصا على شاكلة ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه العقلي كالفلاسفة وغيرهم[2]، فقد تطور معناه في البيئة الصوفية من توحيد هو إقرار بوحدانية الله تعالى، ومخالفته للحوادث إلى توحيد هو إدراك ذوقي للامتناهي في حالة شعور عميق بوحدة شاملة تغيب فيها معالم فردية الصوفي وشخصيته، ولا يبقى ماثلا أمامه سوى الله. والتوحيد بهذا المعنى، هو اسم آخر للحال التي أطلق عليها الصوفية اسم(الفناء)[3]. فهل يعدّ الفناء عند صوفية المسلمين – فعلا–تجربة ضياع الفردية في الوجود اللامتناهي[4]؟ وهذا مفهوم مغلوط[5] يحتاج لبحث وتقصي كما سيأتي:

لقد استغرق الكلام في الفناء حيّزا مهما من كتب أرباب الصوفية ومؤلفاتهم[6]؛ إذ لم يخل مصنّف من أمهات كتبهم من الحديث عنه. وإذا نظرت في تلك الفصول والمباحث- المتصلة بإشكالية الكلام في الفناء باعتباره حالا روحيا أنطولوجيا، ومقاما، وذوقا في المعرفة- ألفيت تطورا تدريجيا، يتعقد وتتفرّع مسائله، وتتشكل اصطلاحاته بالتساوق مع مسار الكتابة الصوفية من "الجنيد" إلى "الحلاج" و"النفري"، ومن "السراج الطوسي" و"القشيري" إلى "السهروردي"، و"ابن عربي"، و" جلال الدين الرومي". ومن ثم لم يكن عجبا أن يفرد "وليم جيمس" في كتابه المرجعي (تنوع التجارب الدينية) فصلا ليصف خصائص الفناء في التصوف عموما، والتصوف الإسلامي بصفة خاصة، مستنتجا أن لنظرية الفناء في التصوف الإسلامي

---

[1]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص167.

[2]- محمد كحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص144.

[3]- المرجع السابق، ص144.

[4]- ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، ص149.

[5]- مثل هذا القول كان السبب وراء اختلاف مواقف العلماء والباحثين من الفناء، وقد ميّز "منصف عبد الحق" بين ثلاثة مواقف تجاه الفناء الصوفي: أ–مواقف مؤيدة للفناء داخل التجربة الصوفية، وقد كرّست جهودها لكي تجد لها تبريرات دينية في القرآن والسنة، وأفعال الصحابة والتابعين.ب–مواقف معارضة لتجربة الفناء، تحاول أن تكشف عن الانحرافات الكامنة فيها كي تدينها، ومبررهم أن تجربة الفناء مصدرها تلك التجارب السابقة للإسلام. ج– مواقف الصوفية أنفسهم الواردة في كتاباتهم وتصانيفهم المختلفة، غير أنه يتميز بخاصية منفردة لأن يكشف لنا الفناء الصوفي كتجربة معيشة من طرف الصوفي ذاته، إنهم لا يؤرخون لها بالمعنى التقني لكلمة تأريخ، ولا يدينونها بالمعنى الفقهي أو الكلامي، لكنهم يحكون عن التجربة المعيشة في قالب مغاير للكتابة الفقهية أو التاريخية. إنه أسلوب الشعر والأدب الرفيع الذي نعتبره من أهم مكونات الفناء الصوفي. منصف عبد الحق، **الكتابة والتجربة الصوفية"نموذج محي الدين بن عربي**، ص ص307-308.

[6]- انظر: أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص109 وما بعدها.

من الخصائص الروحية ما يجعلها في مرتبة أسمى ذات ميزات متفردة، والأمر نفسه أو يكاد يكون بخصوص ما كتبه "ولتر ستيس" ضمن كتابه(التصوف والفلسفة)[1].

أما عند أرباب الصوفية فتتقارب مفاهيمهم للمصطلح بغض النظر عن مشاربهم، ويقال إن "أبا سعيد الخراز"، هو أوّل من عبّر عن مقام الفناء وقيل إن "أبا يزيد البسطامي" أسبق من تكلّم عنه لمّا اعتبره الدرجة القصوى في سلم معراجه الروحي[2]. فسّر هذا الفناء تفسيرات أخرى، ولعب دورا هاما في تشكيل العقائد الصوفية[3]. وهناك من انطلق من تجربته في الفناء إلى وضع نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود كنظرية الحلول أو وحدة الوجود، لكن شتان بين تجربة وحدة الشهود المرادفة للتوحيد ونظرية وحدة الوجود[4]، يقول "أبو العلا عفيفي": «لعل الخلط بين الوحدتين هو الذي أدّى ببعض الباحثين في التصوف الإسلامي من المستشرقين إلى القول بأن فكرة وحدة الوجود هي الفكرة الأساسية المسيطرة على هذا التصوف برمته»[5]. فالأول كما جاء عند "القشييري" و"السراج" يفهم على أنه غيبة أو فقدان للشعور بالذات، وينكران على من يفهم منه محو صفات البشرية والاتصاف بصفات الإلهية، أو أي معنى آخر يشير إلى صيرورة الإنسان إلها[6] كما في اليهودية والمسيحية، يقول "السراج الطوسي":« من الكفر أن يقال أن الصوفي يفنى عن صفاته البشرية، ويبقى بصفات الإلهية، فليس الفناء إلا الإذعان المطلق لإرادة الله وقدرته. إن الله لا ينزل إلى قلب العبد وإنما الذي ينزل إلى قلب العبد هو الإيمان به، والاعتقاد بتوحيده ومحبة ذكره. فإن الله تعالى يخالف في ذاته وصفاته، فكيف يتأتى الحلول »[7]. وقد تبنى تلك القطيعة بين الفناء الصوفي والاتحاد أو الحلول كلّ من "القشيري" في رسالته، و"الهجويري" في كشف المحجوب، إذ نجد هذا

[1]- محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2008 م)، ص141.

[2]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص167.

[3]- المرجع السابق، ص167.

[4]-**الفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود**: وحدة الوجود مذهب فلسفي صوفي يوحد بين الله والعالم ولا يقر إلا بوجود واحد هو الله وكل ما عداه أعراض وتعيينات له. لذا يرفض الإسلام هذا المذهب لأنه يباين فكرة التوحيد، ولأن الإسلام يطالب بإثبات الذات وليس إماتتها، والرسول الكريم نموذج الإنسان الكامل لتأثيره العميق في تاريخ البشرية لا لأنه أفنى إنيته. المرجع السابق، ص173.

[5]- المرجع السابق، ص ص169-170.

[6]- المرجع السابق، ص170.

[7]-السراج الطوسي، **اللمع**، ص ص426-427.

الأخير« يعتبر القول بالحلول أمرا مرفوضا ويربط بينه وبين فكرة التناسخ والامتزاج بين الأرواح التي سادت لدى الهنود والصينيين القدماء والمسيحيين في تفسيراتهم لظهور عيسى»[1].

أما مفهوم "الغزالي" فهو جامع لمقاصد الصوفية حول المصطلح؛ إذ يؤكد أن هذه الحال التي يرتقي إليها السالك، ويعجز عن وصفها هي حالة القرب الروحي أو الفناء والاضمحلال، والتي تبدو كأنها لون من الاتحاد، لكنه لا يعني تحوّل العبد إلى ربّ أو العكس، فالربّ ربّ والعبد عبد، فلا تخالط ولا تغالط على حدّ تعبير ابن عربي، ولكنه لون من الشهود المتعالي على الوصف والبيان بالوسائل البشرية، والذي تطيش بسببه مدارك العارف فيصدر عنه ما يستنكر ظاهره مما يصفه الغزالي بقوله:«...وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ،...، بل الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول "وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر»[2]. وقد أفرد فصلا في كتابه(المقصد الأسنى)لإبطال القول بالحلول والاتحاد، وميّز بين نوعين من الشطح فيه: نوع يمكن الاعتذار عنه، ونوع فيه من الدعاوى العريضة في العشق لله، والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة، حتى ينتهي قوم إلى الاتحاد، وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية، والمشافهة بالخطاب[3].

ويبرز – في معرض حديثه عن الفناء– حقيقة التوحيد الذي قسّمه إلى أربع مراتب:

الأولى: أن يقول الإنسان بلسانه لا إله إلا الله وقلبه غافل عن معنى قوله. وهو توحيد المنافقين.

الثانية: أن يصدق بمعنى اللفظ كما صدق به عموم المسلمين. وهو اعتقاد العوام.

الثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق. وهو مقام المقربين. وذلك أن يرى أشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار[4].

الرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحدا، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد. وهي أعلى المراتب، لأنه من حيث لا يرى إلا واحدا، فلا يرى نفسه أيضا، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقا بالتوحيد كان فانيا عن نفسه في توحيده، بمعنى أنه فنى عن رؤية نفسه والخلق[5]. بمعنى أن الموحد

---

[1]–الهجويري، **كشف المحجوب**، تحقيق وترجمة: إسعاد عبد الهادي قنديل، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، دط، 1980م)، ص501.

[2]– الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص ص88-89.

[3]– الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص ص60-61.

[4]– المصدر السابق، ج1، ص40.

[5]– المصدر السابق، ج4، ص ص302-303.

«لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه واحد وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد»[1]. فالذي فَنِي في التوحيد إذن «هو الموحد الحق الذي لا يرى إلا الله، بل لا ينظر إلى نفسه من حيث نفسه، بل من حيث عبد الله، فهذا هو الذي يقال فيه أنه فنى في التوحيد، وأنه فنى عن نفسه وإليه الإشارة بقول من قال: كنا بنا ففنينا عنّا، فبقينا بلا نحن»[2].

يصف الغزالي –بهذا الوضوح– تجربة الفناء الذي هو ثمرة المعرفة، ويعيب على غيره ممن لم يحسن التعبير عنه قائلا: «فهذه الأمور(أي الأمور المتعلقة بالفناء) معلومة عند ذي البصائر، أشكلت لضعف الأفهام عن دركها، وقصور قدرة العلماء بها عن إيضاحها، وبيانها بعبارة مفهمة موصلة للغرض إلى الأفهام، أو باشتغالهم بأنفسهم واعتقادهم أن بيان ذلك لغيرهم مما لا يعنيهم، فهذا هو السبب في قصور الأفهام عن معرفة الله تعالى »[3]. كما يعيب على منكرها بقوله:« فأمثال هذه المكاشفات لا ينبغي أن ينكرها المؤمن لإفلاسه عن مثلها، فلو لم يؤمن كل واحد إلا بما يشاهده من نفسه المظلمة، وقلبه القاسي لضاق مجال الإيمان عليه، هذه أحوال تظهر بعد مجاوزة عقبات ونيل مقامات كثيرة أدناها الإخلاص وإخراج حظوظ النفس »[4].

كان الغزالي حريصا، كل الحرص، على الملاءمة بين الفناء والعقيدة الإسلامية؛ إذ جعل الوحدة التي تتم في حال الشهود غير منافية للكثرة، وميّز بين وجود الله ووجود العالم[5]. وهذا ما أكّده "نيكلسون" حين أوضح أن الغزالي قد أوصد –بنظريته في التوحيد –الباب أمام وحدة الوجود قائلا: «أما الغزالي فقد تشبث دائما بنقطتين جوهريتين لم تجرح أجلهما عقيدته في الإسلام الأولى تقديسه للشرع، والثانية وجهة نظره في الألوهية، فإنه أوصد الباب في وجه مذهب وحدة الوجود بقوله مع أهل السنة أن الله تعالى ذات واحدة مخالفة للحوادث، وأنه بمقدار ما يتحقق في النفس الانسانية من صفات الكمال الإلهية يكون استعدادها لمعرفة الله، وأن العبد عبد، والرب ربّ، ولن يصير أحدهما الآخر البتة»[6].

---

[1]- الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ومعه: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعلامة: زين الدين أبي الفضل العراقي، ج4، (بيروت: دار القلم، ط3، دت)، ص ص302-303.

[2]- المصدر السابق، ج3، ص ص276.

[3]- المصدر السابق، ج3، ص ص276.

[4]- المصدر السابق، ج4، ص305.

[5]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص179.

[6]- نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص84.

ومن علامات هذه التجربة«الخرس بحيث إنه لو أراد النطق بما رآه لم يقدر»[1]، أو كما قال القشيري: «من عرف الله تعالى انقطع، بل خرس وانقمع»[2]. وهذه الأحوال المعرفية من المكاشفة، والمشاهدة المصحوبة بالفناء والغيبة لا تدوم لأن دوامها فوق الطاقة الإنسانية المحدودة؛ إذ يعقبها الاحتجاب أو الستر، ويعود الصوفي إلى حالته الطبيعية وإحساسه بالفرق بين الوجود الإلهي ووجود العالم. لذا برز مصطلح مرتبط ارتباطا تلازميا بالفناء وهو(البقاء)، وحقيقة الأمر أن القوم استخدموا لفظ (الفناء) وقرينه(البقاء) بمعنى لغوي سليم رابطين إياه بالتوحيد، والمحبة التي تتضمن الإخلاص والعبودية لله[3]، يقول "ابن قيم الجوزية": «... من فنى فقد تأهل للبقاء بالحق، وهذا البقاء هو بَعْدَ الفناء، فإنه إذا تحقق بالفناء رفع له علم الحقيقة، فشمّر إليه سالكا في طريق البقاء، وهي القيام بالأوراد، وحفظ الواردات، فحينئذ يُرجى له الوصول»[4]. وهنا تفهم أن مصطلح الفناء لا يشير إلى ناحية واحدة من التجربة الصوفية هي الناحية السلبية، بل له ناحية إيجابية هي التي عبّر عنها الصوفية بكلمة البقاء، لأن الفناء عن شيء يقتضي البقاء بشيء آخر.فالفناء عن المعاصي يقتضي البقاء بالطاعات، والفناء عن الصفات البشرية يقتضي البقاء بالصفات الإلهية. فاللفظان متضايفان متكاملان لا يفهم أحدهما إلا بالإضافة إلى الآخر[5]. ولكي يعطي "القشيري" المعنى الحقيقي للمصطلحين يقول في هذا السياق ما نصه:«...فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال إنه فني عن شهواته، فإذا فني عن شهواته بقي بنيّته وإخلاصه في عبوديته، ومن زهد في دنياه بقلبه يقال فني عن رغبته فيها، بقي بصدق إنابته، ومن عالج أخلاقه فني عن قلبه الحسد والحقد والبخل، والشحّ والغضب، والكبر، وأمثال هذا من رعونات النقص يقال فني عن سوء الخلق بقي بالفتوة والصدق، ومن شاهد جريان القدرة (أي القدرة الإلهية) في تصاريف الأحكام يقال فني عن حسبان الحدثان من الخلق، فإذا فني عن توهم الآثار من الأغيار بقي بصفات الحق، وما تولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار ولا أثرا، ولا رسما، يقال إنه فني عن الخلق وبقي بالحق»[6].

---

[1]- ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج1، تحقيق: أبو العلا عفيفي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1989م)، ص 186.

[2]- القشيري، **الرسالة**، ج2، ص 604.

[3]- أبو اليزيد أبو زيد العجمي، **التوحيد بين التصوف السني والتصوف الفلسفي**، ص ص114-115. ومحمد كمال جعفر، **التصوف طريقا وتجربة ومذهبا**، ص228.

[4]-ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، ج3، ص297.

[5]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص168.

[6]- القشيري، **الرسالة**، ص ص61-62.

يبيّن "القشيري" –من خلال نصّه –حقيقة معرفية تتعلق بالمعراج السلمي لمفهوم الفناء الصوفي وهو يتدرج بالذات العارفة شيئا فشيئا إلى أن يصل بها إلى درجة أو حقيقة وجودية تتصف بالسر المعرفي للبقاء، ...هناك عدّة نقاط معرفية أشار إليها النص لعل من أهمها أثرا[1]:

– ثمة فناء اتفق عليه المتصوفة جميعا يعرف بالفناء الجسدي الشهواني؛ وهو ميل الذات الإنسانية إلى هذا النوع من الفناء المقيد لا الإطلاقي مما يجعلها تتخبط في الميولات النفسية والشهوات والملذات التي تجعل الذات تزكي نفسها بطابع إيماني أصيل على حدّ تعبير "أبو النجيب السهروردي"[2].

– اتجاه البعد الفنائي نحو الرغبة عن الأمور الفانية، والالتجاء إلى ما يسمي عند المتصوفة بالعزلة والتوحد؛ الشيء الذي يجعل من الذات العارفة تفتح لعالمها الداخلي الباطني الروحي بابا يسمى عند المتصوفة بالاغتراب الصوفي، وهو عالم يجعل من الصوفي يبتعد جملة وتفصيلا عن الحياة الاجتماعية التي هي من شأن العوام[3].

– صعود الذات العارفة ببعد الفناء الصوفي نحو خدمة الناس، والوفاء مع بني البشر، وتحقيق مبدأ الاستقلالية المطلقة بحكم أن عالم الذات العارفة هو عالم مطلق ينظر إلى الأشياء بمنظار التبعية، فهي من ثم تقرب الصوفي بحق إلى ما يمكن تسميته بعالم الزهد على أساس أن:«...هذه العتبات الثلاث هي التي تؤسس تجربة الزهد التي انتشرت لدى الزهاد في العالم الإسلامي قبل ظهور طائفة الصوفية واختصاصهم بهذا الاسم"التصوف"، ولذلك يغلب عليها الطابع العملي الأخلاقي، ولم ترق بعد إلى مستوى الفكرة الصوفية التي ستنتشر ابتداء من القرن الثالث الهجري والتي ستركز على فناء الإرادة الخاصة بالإنسان الصوفي، وفناء الإحساس بالصفة البشرية في مقابل البقاء بالحق، وهما العتبتان الأخيرتان للفناء حسب القشيري»[4].

–ثم ينتقل مسار الفناء الصوفي بالذات العارفة نحو صفة البشرية المرتبطة بالعالم الوجودي مما يُكوّن لديها صفة الإرادة الإلهية التي تجعلها تطل على عالم الحقيقة المطلقة من بابها الواسع؛ فتدرك كثيرا من أسرار الكمال الإلهي الرباني مثل: أسرار الحب الإلهي، والجمال، وهلمّ جرا.

---

[1]– قديري جميلة، **الفناء الصوفي في الأدب الأندلسي**، مقاربة تأويلية في نماذج من الفتوحات المكية، مذكرة ماجستير تحت إشراف: حسن بن مالك، جامعة وهران، كلية الآداب واللغات والفنون، 2010م، ص ص54-56.

[2]– انظر: السهروردي، **عوارف المعارف**، ص521.

[3]– القشيري، **الرسالة**، ص223.

[4]– منصف عبد الحق، **الكتابة والتجربة الصوفية "نموذج محي الدين بن عربي"**، ص ص312-313.

-وأخيرا، ونتيجة لهذه الأقسام الأربعة المتعلقة بالفناء الصوفي، تصل الذات في نهاية المطاف إلى حقيقة وجودية تمثل الحجر الأساس في الفناء وهي: القرب من الله أو الحق وهو عبارة عن «فناء الصوفي عن حب الذات وتخليه عنه وعن كل ما يربطه بهذا الحب من أخلاق وقيم اجتماعية ونفسية»[1]، إنه بدون شك «...مقام القربة ولا ورود لمصطلحات مثل الاتصال أو الاتحاد أو الحلول، إن رغبة الصوفي هي الاقتراب من الحقيقة الإلهية»[2]. لذا يفضل "الغزالي" (لفظ القرب) المشار إليه في الحديث القدسي(ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل...) بدلا من التعبير عمّا يتوهم أنه اتحاد أو حلول.

ولذا وافق "ابن تيمية" وتلميذه "ابن قيم الجوزية" فناء الصوفية كما ذهب إليه "الغزالي" وغيره ممن سلك مسلكه من أصحاب التصوف السني، فالأستاذ ميّز بين ثلاثة أنواع من الفناء:

الأول: الفناء عن إرادة ما سوى الله؛ وهو نوع خاص بالكاملين من الأنبياء والأولياء.

الثاني: الفناء عن شهود السوى أو الفناء الشهودي؛ وهو خاص للقاصدين من الأولياء والصالحين، وهم معذورون فيه ما داموا لم يقعوا في شبهة الاتحاد، لأن ذلك غلط مخالف لأصول العقيدة[3]، وهذا ما ذهب إليه أرباب التصوف.

الثالث: هو الفناء في الموجود أو الفناء الوجودي، وهو نفسه الذي يقره بعض مشايخ الصوفية[4]، وهو النوع المستنكر.

ولم يخرج التلميذ عن موقف شيخه؛ إذ يرى أن اتحاد الإرادتين كما ذكر "أبو يزيد البسطامي" هو الاتحاد الشرعي، ولا يصح اتحاد سواه، «فهذا الاتحاد والفناء هو اتحاد خواص المحبين وفناءهم فناء بعبادة محبوبهم عن عبادة ما سواه، وبحبه، وخوفه، ورجائه والتوكل عليه، ومن تحقيق هذا الفناء ألا يحب إلا في الله، ولا يوالي إلا فيه، ولا يعادي إلا فيه، ولا يعطي إلا له، ولا يمنع إلا له، ولا يرجو إلا إياه، ولا يستعين إلا به، فيكون دينه كله ظاهرا وباطنا لله، وحقيقة ذلك فناءه عن هوى النفس وحظوظها بمراضي ربه وحقوقه، والجامع لهذا كله تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله علما، ومعرفة وعملا وحالا وقصدا»[5]. وحيث وقع لفظ

---

[1]- ابن الخطيب، لسان الدين، **روضة التعريف في الحب الشريف**، ج1، علق على حواشيه وقدّم له: محمد الكتّاني، (بيروت: دار الثقافة، دط،1970 م)، ص ص397-398.

[2]- منصف عبد الحق، **الكتابة والتجربة الصوفية**، ص314.

[3]- ابن تيمية، **الفتاوى**، مج10، ص222.

[4]- المرجع السابق، ص222.

[5]- ابن قيم الجوزية، **مدارج السالكين**، ج1، ص166.

الاتحاد من محققي الصوفية فإنما يريدون به معنى الفناء الذي هو محو النفس، وإثبات الأمر لله سبحانه لا ذلك المعنى المذموم الذي يقشعر له البدن[1].

يُقصد بالاتحاد عند الصوفية – إذن- الفناء عن مرادات الإنسان، والبقاء بمرادات الله تعالى. ولا يعني بأي حال من الأحوال اتحادا حقيقيا بين الله والإنسان في وحدة واحدة، وإنما هو اتحاد بمعنى خاص، لذا يُفضّل تسميته "فناء" لأنه ينظر إليه الصوفية من وجهين: الأول يعبّرون عنه بألفاظ سلبية مثل الفناء والفقد والسكر. ويطلقون على الثاني ألفاظا ايجابية مثل البقاء والوجد والصحو[2]. وعليه يؤكد "العقا"د منهج الصوفية في الفناء قائلا:«وفي شرح الصوفية لتجربة الفناء يحرص معظمهم على تأكيد التمييز بين الخالق والمخلوق، بين العبد والربّ، اللهم إلا في الحالات الشاذة المغالية حيث تسيطر على صاحب التجربة فيقول بوحدة الوجود.والإسلام ينكر من تلك المذاهب مذهبين منتشرين في الصوفية على عمومها، ...ينكر مذهب الحلول كما ينكر المذهب القائل بوحدة الوجود، فلا يقر مذهبا يقول بحلول الله في جسد إنسان، ولا يقر بمذهب القائلين بفناء الذات الإنسانية في الذات الإلهية، وإذا تحدث المتصوف المسلم عن الفناء فسّره بفناء الشهوات أو فناء الأنانية وحلول محبة الله محلها من القلوب والأرواح. ولا يقر الإسلام مذهبا يقول بوحدة الوجود أو يقول بأن الله هو مجموعة من هذه الموجودات، وأن الكون كله بسمائه وأرضه ومخلوقاته العلوية والسفلية هو الله، وإذا أجاز المتصوف المسلم معنى من معاني الوحدة الوجودية فهي عنده وحدة الفضائل الإلهية ووحدة التوحيد»[3]. لذا نؤثر أن نميز بين المصطلحين لاختلاف المعنى؛ فالفناء ما وافق معناه في التصوف الإسلامي، والاتحاد ما خالفه.

---

[1]- عبد الباري محمد داود، **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**، (مصر: الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1997م)، ص ص105-106.

[2]- نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص82.

[3]- عباس محمود العقاد، **موسوعة عباس محمود العقاد**، مج5، ص ص941-942.

الفرع الثاني: الفناء في التصوف المسيحي واليهودي

أولا: الاتحاد الصوفي أو التأله في التصوف المسيحي:

يقرّ المتصوف المسيحي بأنّ الهدف من وراء تجربته الروحية هو بلوغ غايته وهي "الاتحاد بالله". إذن جوهر ومضمون التصوف المسيحي هو الاتصال باللامتناهي والاتحاد به، ويؤكد هذا المعنى الأب "توماس ميشال اليسوعي" في تعريفه للتصوف بأنه:« معرفة الله المباشرة يصل إليها الإنسان في هذه الحياة بواسطة الخبرة الدينية الشخصية. إنه حالة صلاة قوامها اثنان أوقات وجيزة يشعر المرء في أثنائها بلمس إلهي، واتحاد دائم بالله يعرف في بعض الأحيان "بالزواج الروحاني"»[1]. لكن، ما حقيقة هذا الاتحاد؟.

ينطلق هؤلاء في تفسير اتحادهم من عقيدتهم المسيحية[2]، وعلى الخصوص إيمانهم بالمسيح، كما جاء في كلام "بولس الرسول"(مَعَ الْمَسِيحِ صُلِبْتُ، فَأَحْيَا لاَ أَنَا، بَلِ الْمَسِيحُ يَحْيَا فِيَّ)[3]، وفي نص" بطرس"*(لِكَيْ تَصِيرُوا بِهَا شُرَكَاءَ الطَّبِيعَةِ الإِلَهِيَّةِ)*[4] وهذا ما يدعو إليه "غريغوريوس بالاماس" بقوله: «على المسيحين أن يكونوا مع المسيح، ليس فقط روحا واحدة، بل جسدا واحدا أيضا. إنهم لحم من لحمه، وعظم من عظامه. هذا هو الاتحاد الذي منح لنا بواسطة هذا الخبز»[5].

ويوضح "عدنان طرابلسي" في كتابه(الرؤية الأرثوذكسية للإنسان) أن أساس فهم الاتحاد الصوفي يكون بفهم النعمة الإلهية[6]، والتجسد[7]، والوساطة، ويشرح ذلك بقوله« الحياة الإلهية هي نعمة مؤلهة تنتهي إلى الطبيعة الإلهية حتى عندما يشارك الإنسان فيها. والإنسان يشارك بالحياة الإلهية بفضل النعمة الإلهية الممنوحة له، لا بفضل طبيعته.الحياة الإلهية وسيلة الشركة الشخصية والحقيقية مع الله...شركة تجمع بين

---

[1]- توماس ميشال اليسوعي، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، (بيروت: دار المشرق، ط2، 1992)، ص131.

[2]- ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، ص ص51-52.

[3]- غلاطية2: 20.

[4]-2بطرس1: 4.

[5]- عدنان طرابلسي، **الرؤية الأرثوذكسية للإنسان(الأنثروبولوجيا الصوفية)**، ص 211.

[6]-**النعمة الإلهية**: تعني أن الله يظهر للناس فضلا لا يستحقونه. وتعني كلمة النعمة المستعملة في العهد القديم "الانحناء برفق إلى من هو أدنى مقاما". وتعني في العهد الجديد "جودا وفضلا ولطفا. يجب أن نفرق بين النعمة والأعمال فإنه لو كان باستطاعته الإنسان الحصول على الخلاص بالأعمال الحسنة لما كان الخلاص سوى مجرد أجرة".

[7]-**التجسد (أي تجسد الإله في شخص المسيح)**: يقول الفكر المسيحي عموما بتجسد الكلمة (الإله المتجسد)، فاللاهوت والناسوت متّحدان في شخص المسيح ابن الله اتحادا تاما في الجوهر، والأقنوم، وفي الطبيعة. كما جاء في إنجيل يوحنا: (وَالْكَلِمَةُ صَارَ جَسَدًا وَحَلَّ بَيْنَنَا) يوحنا1: 14. محمد عزت الطهطاوي، **النصرانية في الميزان(دراسة نقدية موثقة للعقائد والأفكار التي شملت عليها النصرانية)**، (دمشق:دار القلم، دط،1995م)، ص360 وما بعدها.

الله والإنسان، بين الخالق والمخلوق، ...هي الوساطة، بين الله والإنسان. لا يوجد وسيط بين الله والإنسان سوى الربّ يسوع المسيح»[1]، ويؤكد دور المسيح في عملية الاتحاد باعتباره الوسيط «إنه (يسوع) الإله والإنسان معا بآن واحد. نتّحد به مع الله بفضل النعمة الإلهية التي وهبت لنا»[2]. فالمسيح إذن هو وسيط إلهي، ذو طبيعة بشرية وإلهية. وقد ركز آباء الكنيسة كثيرا على موضوع ماهية الاتحاد بين الله والإنسان. يقول "عدنان طرابلسي": «فالنعمة التي أعطت لنا إمكانية هذا الاتحاد هي غير مخلوقة، إلهية، والله اتحد مع الإنسان في أقنوم ربنا يسوع المسيح الإله الإنسان معا.هذا الاتحاد الكامل تم بصورة فائقة العقول»[3]. ثم يضيف: «ومع ذلك بقي الله في جوهره غير قابل لأن نقترب منه. فالاتحاد بدون اختلاط بين الطبيعتين الإلهية والبشرية لم يتم إلا في أقنوم ابن الله الصائر إنسانا. وبأسرار الكنيسة يمكن للبشر أن يجنوا ثمار هذا الاتحاد بين الطبيعتين في يسوع، وذلك في حياتهم الشخصية»[4]، يقول "أوغسطين" مؤكدا مكانة المسيح:«هو الوسيط الحقيقي الذي شاءت رحمتك الخفية فأرسلته وأظهرته للبشر كي يتعلموا منه التواضع، إن هذا الوسيط بين الله والناس، الإنسان يسوع المسيح ظهر من بين الخطاة المعدين للموت والبار الذي لا يموت، مائتا [هكذا]كالبشر، بارا كالله»[5]. ويضيف:«وبما أن الإنسان عاجز عن الوصول إلى الله، فقد صار الله إنسانا ليتمكن من المجيء إلى الإنسان، وتتمكن أنت من المجيء إلى الله بواسطة الإنسان، فصار يسوع المسيح وسيطا بين الله والبشر»[6]. وهنا يتميز التصوف المسيحي عن غيره من التجارب الصوفية الأخرى –بما في ذلك التصوف الإسلامي؛ فهو لا يعتمد فقط على القدرة النفسية، بل يعتمد –بالدرجة الأولى– على الوسيط؛ وهو الربّ يسوع الذي يمسك بالنفس ويؤّمِن لها المسير، ويهب المسيح قداسة للنفس، فهي لا تحتاج إلى تطهيرات بصورة عامة أو أساسية. فالجذب هنا هو من أعلى قبل أن يكون دفعا من أسفل، وهذا بدليل (وَأَنَا إِنِ ارْتَفَعْتُ عَنِ الأَرْضِ أَجْذِبُ إِلَيَّ الْجَمِيعَ)[7]. أما في التصوف الإسلامي فلا وساطة بين الرب والعبد، وهذا ما يميز التصوف المسيحي عن التصوف الإسلامي، ويشكل فرقا جوهريا

---

[1]– عدنان طرابلسي، **الرؤية الأرثوذكسية للإنسان (الأنثروبولوجيا الصوفية)**، (دب: منشورات النور، دط، 1989م)، ص 212.

[2]– المرجع السابق، ص 212.

[3]– المرجع السابق، ص 211.

[4]–المرجع السابق، ص 211.

[5]– أوغسطين، **مدينة الله**، مج1، ص ص236–237.

[6]– المصدر السابق، ص243.

[7]–يوحنا12: 32.

بينهما كما يوضح "ولتر ستيس": «ففي التصوف المسيحي يتم التواصل المباشر لله مع الإنسان حسبما أعلن الوحي في المسيحية عن تجسد الله وظهوره كإنسان أو اتحاده بالإنسان، وهذا يخالف العقيدة الإسلامية كلها وليس الصوفية الإسلامية فحسب. ففي المسيحية يتم التواصل بين الإنسان والله عبر اللوغوس(الكلمة المتجسد)»[1]، مؤكدا أن هذا التواصل المباشر بين الله والإنسان هو أساس العرفان في التصوف[2].

يمكن أن نستخلص -من خلال ما سبق- وجود نوعين من الاتحاد عند الصوفي المسيحي؛ الاتحاد الجوهري بين الأب وبين يسوع المسيح الإله الابن، وهو أسّ الفكر المسيحي. واتحاد خاص بين الراهب أو الصوفي المسيحي والابن يسوع المسيح الإله، وهو الوسيط في هذه العلاقة، يقول الأب "لوقا":« الهدف من الحياة ليس فقط للرهبان، ولكن لأي شخص هو التأله، ويشهد القديس "إثناسيوس الكبير على هذا قائلا "صار الله إنسانا ليصير الإنسان إلها"»[3]. يعني التأله إذن أن يصير الإنسان والمسيح واحدا؛ حيث يحس الإنسان في نفسه أن المسيح هو الذي يحركه ويوجّهه، فيتحقق له الكمال الذي يصبو لبلوغه،كما جاء في الكتاب المقدس:(فَكُونُوا أَنْتُمْ كَامِلِينَ كَمَا أَنَّ أَبَاكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ كَامِلٌ)[4]، و(إِنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ فَتَتَقَدَّسُونَ وَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ، لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ)[5]، أو في مواطن كثيرة من الإنجيل، وأعمال الرسل، والرسائل، وقد أصبح ممكنا بلوغ هذا الهدف- في اعتقادهم- بعد أن تجسد الربّ من خلال سرّ المعمودية المقدسة ليصبح المسيحي أعضاء جسد المسيح، و يمكنه -من خلال القربان المقدس- تحقيق التأله[6]. يقول "عدنان طرابلسي" مؤكدا هذا الاتحاد:«بالمعمودية نلبس يسوع ونصطبغ به. بالميرون المقدس[7] يختم الروح القدس نفسه فينا. بالقربان المقدس يدخل جسد يسوع ودمه إلى جوفنا، فيتّحد جسده بجسدنا ودمه بدمنا، وبما أنهما جسد ابن الله ودمه تشرق فينا أنوار ابن الله بتناولنا إياهما»[8]، ويضيف «إذا نحن نغرس

---

[1]- ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي، دط، 1999م)، ص273.

[2]- المرجع السابق، ص273.

[3]- عبد الباري محمد داود، **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**، ص101.

[4]- متى5: 48.

[5]- لاويين11: 44.

[6]- **لوقا الغريغوري**، التكنولوجيا والحياة الروحية:*https://www.orthodoxlegacy.org(2017/7/12)*

[7]- **الميرون المقدس**: لفظة مشتقة من (المر) وهي مادة تستعمل لتحنيط الموتى، وتشير بهذا المعنى إلى الموت، وبالتالي إلى موت السيد المسيح. وفي اللغة اليونانية تطلق اللفظة على كل أنواع العطور المركّبة من عقاقير كثيرة. أما في الاصطلاح الكنسي هي: سرٌّ به يقبل المؤمن المتعمد قوة الروح القدس ومواهبه للثبات في الإيمان، وللنمو في الحياة الروحية.

[8]- عدنان طرابلسي، **الرؤية الأرثوذكسية للإنسان**، ص 212.

أنفسنا في يسوع، ونضع ذواتنا طعما في جسد يسوع ويسكن فينا الروح القدس لننمو فنبلغ ملء قامة يسوع، وهكذا نستطيع أن نساهم في الحياة الروحية بصورة واقعية ومتميزة عن الاتحاد الجوهري»[1].

وعليه فالاتحاد بالألوهية عند الصوفي المسيحي إنما يتم عن طريق وساطة المسيح؛ ولا يمكن للصوفي المسيحي أن يتّحد مباشرة بالرب، إذ لابد من المرور بالمسيح[2]، ويفرق "عدنان طرابلسي" بين نوعي الاتحاد فيقول :«في يسوع تتّحد الطبيعتان الإلهية والبشرية اتحادا عجيبا. في أقنومه الواحد تتواجد الطبيعتان متّحدتين اتحادا غريبا يدهش. أما نحن فنتّحد معه بالنعمة الإلهية. فلو كان اتحادنا مع الله اتحادا جوهريا لصرنا "مساوين للمسيح" في الجوهر الإلهي. هذا يعني أن يكون اتحاد طبيعتنا مع طبيعة يسوع المسيح الإلهية مثيلا لاتحاد طبيعة يسوع الإلهية بطبيعة الآب وروح القدس»[3]. ولا يمكن فهم الاتحاد دون فهم سرّ التجسد، وعلى هذا الأساس لا يؤدي الاتحاد بالنعمة الإلهية – في نظرهم– إلى وحدة الطبيعة بين البشر والله، بل يبقى الله إلها، ويبقى البشر بشرا، لكن بشرا مؤلهين كما يقول "طرابلسي": «لو كان اتحادنا بالله اتحادا جوهريا لصار جوهرنا وجوهر الله واحدا، وفي هذه الحال يصبح كل إنسان أقنوما إلهيا مشابها للآب والابن والروح القدس،...الله هو الله، والإنسان هو الإنسان »[4]، ويؤكد هذا الفرق بقوله:«إن كانت طبيعة المسيح البشرية قد بقيت بشرية، لم تصر جوهرا، أفنكون نحن أعظم منه»[5].

يعتمد التصوف المسيحي إذن اعتمادا كليا وأساسيا على الإيمان بالمسيح. ووُصف تصوفهم –في مقال في (مجلة مرقس)[6] المسيحية –بأنه: « ارتواء وعطش متبادل ومستمر في طريق ضيق لا تيه فيه، إن كان المسيح حقا هو القائد، لأنه هو الطريق، فالضمان كائن منذ أول خطوة في الرحلة. والمسيح عندما صعد دخل إلى الأقداس العليا كسابق من أجلنا. ولذلك فهو يأتي ليأخذنا متى شئنا أن نتّبعه ونسير معه ونسير به، نتّحد معه قبل أن نتحد بالله الأب. هنا الوسيط يضمن الوصول»[7]. ثم يضيف: «فنزول ابن الله

[1]– عدنان طرابلسي، **الرؤية الأرثوذكسية للإنسان**، (دب: منشورات النور،دط، 1989م)، ص 212.

[2]– عبد الباري محمد داود، **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**، ص105.

[3]– عدنان طرابلسي، الرؤية **الأرثوذكسية للإنسان**، ص 213.

[4]– المرجع السابق، ص 213.

[5]– المرجع السابق، ص 214.

[6]– **مجلة مرقس**(*St. Mark Monthly Review.*): مجلة مسيحية يصدرها دير الأنبا مقار بوادي النطرون (مصر)، تمت طباعتها في مطبعة دير الأنبا مقار. من رؤساء التحرير: رؤوف جرجس، الراهب يوحنا المقاري.

[7]– **بين التصوف في الأديان الشرقية والتصوف في المسيحية**:*www.stmacariusmonastery.org(16-10-2012*

من السماء وتجسده أسس الطريق النازل من السماء من الله نحو الإنسان. وهذا بحدّ ذاته أكبر سرّ من أسرار التغيير والارتقاء الذي حدث في الكون لضمان صعود الإنسان من أرض الهلاك؛ لأن السماء انفتحت على الأرض كعمل إلهي، وبمبادرة من الله، بإرساله ابنه الوحيد الذي في حضنه، إلى أن ذاق الموت من أجلنا وقام بنفس الجسد وارتفع إلى السماء ليعود بغنيمته– وهو الإنسان المفقود– فاتحا له طريقا صاعدا إلى عالم لا فناء فيه»[1]، ويضيف: «هكذا صار الطريق من الله إلينا بالمسيح مفتوحا لنصعد فيه بالمسيح في أمان مطلق»[2].

وقد اهتم "أوريجانوس"– مع سائر المفكرين المسيحيين– بإبراز الخاصية المسيحية في هذه القضية، فتأليه النفس البشرية حسب الفكر المسيحي لا يأتي من طبيعتها من خلال المعرفة الغنوصية الخاصة، أو من ممارسة الطقوس السرية، إنما يأتي من المشاركة في حياة المسيح، الذي هو في كيانه إله حق وإنسان حق في آن واحد – حسب ما يعلن الإيمان المسيحي– لذلك في استطاعته أن يمنح الإنسان المؤمن المشاركة في حياته الإلهية، يقول "جوزيبي سكاتولين": «إن المسيحيين يرون أن المسيح تم فيه الجمع بين الطبيعة الإلهية وتلك البشرية، لكي يتاح للطبيعة البشرية أن تصير إلهية من خلال مشاركتها في الطبيعة الإلهية، وهذا ليس في المسيح فحسب، إنما هو أيضا في الذين يؤمنون به ويعيشون حسب نمط الحياة الذي علّمه هو، حياة تقود كل الذين يعيشون وفق تعليم يسوع إلى مودة الله ومصاحبة المسيح»[3].

ويمثل الاتحاد في التصوف المسيحي العرس السرّي كما يؤولونه؛ فالله لما خلق الإنسان كان متعطشا إلى هذه اللحظة، لحظة الحب والاتحاد بينه وبين خليقته، تقول راهبة من الراهبات:«الاتحاد الذي رفضه آدم، لهذا السبب اختار الله لذاته شعبا خاصا، فاختار شعب بني إسرائيل كعروس*(كَفَرَحِ الْعَرِيسِ بِالْعَرُوسِ يَفْرَحُ بِكِ إِلهُكِ)*[4]. ولكن إسرائيل لم يكن أمينا حتى النهاية، ومنذ ذلك الحين، أصبح كل اتحاد هو سرّ حبّ بين النفس والله، ...هو عرس حقيقي ...النفس تعطي ذاتها له، لتكون له وحده دون غيره»[5]. ويقول "البابا شنوده الثالث":«والتصاقه بالله يمكنه أن يستغني عن كل شيء فمحبة الله تقود إلى التجرد وإلى الزهد، وكلما يختبر الله ويذوق حلاوة العشرة معه يثق بأن كل شيء في الدنيا باطل وقبض الريح[6]»[1] .

---

[1]– **بين التصوف في الأديان الشرقية والتصوف في المسيحية**:*www.stmacariusmonastery.org(16-10-2012*

[2]– المرجع السابق.

[3]– جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص332.

[4]– أشعيا62 :5.

[5]– راهبة من برية شيهيت، **جوهر الحياة الرهبانية**، ص109.

[6]– (ثُمَّ الْتَفَتُّ أَنَا إِلَى كُلِّ أَعْمَالِي الَّتِي عَمِلَتْهَا يَدَايَ، وَإِلَى التَّعَبِ الَّذِي تَعِبْتُهُ فِي عَمَلِهِ، فَإِذَا الْكُلُّ بَاطِلٌ وَقَبْضُ الرِّيحِ، وَلاَ مَنْفَعَةَ تَحْتَ الشَّمْسِ) (جامعة2: 11).

ومن الشواهد التي تبرز الاتحاد ما قاله "مايستر إيكهارت"- أعظم المتصوفة المسيحيين في العصور الوسطى-:«ينبغي للمرء أن يحيا بحيث يكون متحدا مع ابن الله، لدرجة أن يصبح هو ذلك الابن، وحتى لا يكون بين الروح وبين الابن أي تمايز»[2]. يقول "هنري سوزو"[3]:«عندما تفقد الروح وعيها الذاتي في الحقيقة ذاتها فإنها تجعل مستقرها ذلك الغموض العظيم الذي يصيب بالدوار، وهي بذلك تتحرر من كل عقبة أمام الاتحاد ومن خصائصها الفردية...عندما تختفي في الله ...وباندماج الروح في الله تختفي»[4]. تقول القديسة "تريزا الأفيلية" واصفة فيض المعارف الإلهية التي لا تتأتى للعابد المتأمل إلا في حال الفناء:«إن الروح تكون يقظة تماما في حضرة الله، ولكنها نائمة كليا في ما يتعلق بأشياء هذا العالم، وبنفسها، وهي تسلب كل إحساس لها أثناء هذه اللحظة»، وقد شرح القديس "إغناسيوس" هذا المعنى قائلا:« إنه تعلم في ساعة واحدة مالا يمكن أن يعلمه له كل أساتذة الأرض أجمعين وأنه عندما اتّحد بالله أمكنه أن يرى ويفهم الحكمة المقدسة من سرّ الخلق»[5]. وأيضا قولها: « في الفترة التي تتّحد فيها الروح تتجرد الروح من كل شعور. وإذا استطاعت أن تشعر فهي لا تشعر بشيء معين، فلا حاجة بها إلى حيلة لحجز العقل عن التفكير لأنها تظل مأخوذة في سكينتها حتى لا تجهل ما تحب، وما تريد، أي هي بإيجاز في حكم الميتة، بالنظر إلى أشياء هذه الدنيا، ولا تعيش إلا في الله»[6].

ويقول آخر واصفا ثمرة وصوله بعد رحلة معراجه الروحي:« هناك يظهر للنفس البارة جمال كيانها، فتصير ذاتها كما هي وتجد صورة باريها، وتتسامى النفس في العليين، فتظهر أملاك السماء أمام باصرة العقل، كما تظهر المرئيات أمام العين والعقل في غمرات أنوار الله، وفي برهة خاطفة، وإذا بها في سحابة النور أمام العرش الأزلي فتخشع النفس وتذوب في الذات الإلهية وهنا ينتهي المطاف، وقد يطول زمن التحلي في الاختطاف وهنا تظهر الحقيقة الروحية ساطعة، كل ذلك يحدث والنفس والعقل يطمحان إلى اختطاف جديد للوصول إلى الملأ الأعلى، فينسى كيانه العاقل لأنه يجد في نفسه في مطافه الساطع كأنه شبيه بالله، فيقول: أنا في الآب، والآب فيّ، وأنا والآب واحد[7].

---

[1]- البابا شنوده الثالث، **معالم الطريق الروحي**، (القاهرة: مطبعة الأنبا رويس، دط، 1987م)، ص9.

[2]- ولتر ستيس، **التصوف والفلسفة**، ص276.

[3]- **هنري سوزو (1295-1366)**: متصوف ألماني كبير ومؤسس جماعة أصدقاء الرب، مر بتجربة روحية عنيفة أطلق عليها اسم الصحوة الدينية العميقة". له كتاب عن الحكمة الأزلية يشمل موضوعات صوفية وتأملات لاهوتية.

[4]- المرجع السابق، ص146.

[5]- محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص145.

[6]- عباس محمود العقاد، **موسوعة العقاد**، ص127.

[7]- محمد عبد الحميد الحمد، **الرهبنة والتصوف في المسيحية والإسلام**، ص160.

وعليه: إذا كان المتصوف المسلم يسعى من خلال تجربته الجوانية بلوغ الفناء، والمتصوف المسيحي بلوغ الاتحاد والتأله. فإلى ماذا يصبو القبّالي؟.

ثانيا: الاتحاد بالإله والالتصاق به(ديفيقوت):

ينشد التصوف عامة الاتحاد،كما هو الأمر في كل مذاهب التصوف[1]، أما التصوف اليهودي كما يؤكد "حاييم زعفراني" فهو أقل طموحا من ذلك، فهو لا ينشد الاتحاد بقدر ما ينشد نزوعا وميلا نحو مشاركة تكون دوما أكثر قربا، وأشد التصاقا بالحق الأسمى، وهذا ما يعبر عنه بالمصطلح الصوفي القبّالي الحلولي(ديفيقوت)، الذي وظف لإبراز العلاقة بين الله والإنسان حال الفناء، ويعني على وجه التحديد (المشاركة والالتصاق والعشق) أكثر مما يعني الاتحاد والحلول لا غير[2]، وتشير الكلمة أيضا إلى الحب العميق للإله الذي لا يؤدي إلى الخضوع له، بل الاتحاد معه، وهو اتحاد يؤدي إلى معرفة الإنسان لسرّ الإله، وطبيعته، وكنهه حتى يتمكن من التأثير فيه، والتحكم في الكون[3]. ويصل التصوف اليهودي بواسطة هذا (الديفيقوت) إلى درجة أسمى، وذلك بتحقيق أمر إعادة بناء الوحدانية الإلهية التي دمرتها الخطيئة الأولى وبإعادة التناغم الكوني والشامل[4].واقتبس المصطلح من سفر التثنية (لِتُحِبُّوا الرَّبَّ إِلهَكُمْ وَتَسْلُكُوا فِي جَمِيعِ طُرُقِهِ وَتَلْتَصِقُوا بِهِ)[5]. وهكذا صار (الديفيقوت) مفهوماً مركزياً في القبّالاه وعند الحسيديين، ولكن الالتصاق بالإله لا يعني الخضوع له أو الفناء فيه وإنما يعني الاتحاد به. ويؤكد المصطلح مدى سيطرة الحلولية على العقيدة اليهودية، ومن أدلة ذلك ما قاله الحاخام "ديفيد نايتو"[6] في كتابه (في العناية الإلهية) الذي قارن فيه بين الإله والطبيعة ووحدّ بينهما، فاتهمه أحد اليهود وبعض المسيحيين بالإلحاد. وحينما عرض الأمر على واحد من أكبر العلماء التلموديين (تسفي اشكينازي) أفتى له بأن الحلولية ليست مقبولة وحسب في العقيدة اليهودية، بل هي أمر اعتاده المفكرون الدينيون اليهود[7]. وقد اشتكى "إبراهيم أبو العافية" في رسالة إلى صديق له من أن دعاة القبّالاه يظنون أنهم يوحدون الربّ بتلك التجليات النورانية لكنهم في واقع الأمر قد استعاضوا عن أقانيم المسيحية الثلاثة بعشر تجليات وهذا شرك[8].

---

[1]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ترجمة: أحمد شحلان، (المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، دط، 2000م)، ص212.

[2]- المرجع السابق، ص212.

[3]- المسيري، **الموسوعة**، ص267.

[4]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ص212.

[5]- تثنية11: 22.

[6]- **ديفيد نايتو(1654-1728)**: حاخام سفاردي، وهو حاخام لندن الأكبر. المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص27.

[7]- المرجع السابق، ص27.

[8]- المرجع السابق، ص27.

ومن مبررات قولهم بالحلول والالتصاق ما ذهب إليه الحسيدية:«إن الشعب اليهودي يوجد الآن في المنفى ولذلك يحلّ الإله في أي إنسان متواضع شأنه في هذا شأن الملك المسافر الذي يمكنه أن يحط رحاله في أي منزل مهما بلغ تواضعه. وعلى العكس من هذا فلو أن الملك كان في عاصمته فإنه لن ينزل إلا في قصره وحده، وفي الماضي كان الزعماء والأنبياء اليهود هم وحدهم القادرين على الوصول إلى الروح الإلهي، ولكن الشخيناه الآن في المنفى، ولذلك يحلّ الإله في أية روح خالية من الذنوب، أي أن التساديك أصبح تجسيدا للإله، ومن ثمة وسيلة اليهودي المنفي للوصول إلى الإله»[1]. يقول "المسيري":«إنها إذن الحلولية اليهودية في المنفى، وبدلا من أن يحلّ الإله في ارض الميعاد، ويتكون الثالوث الحلولي(الإله، الأرض، الشعب)، يحل الإله في التساديك ويظل الثالوث على حاله بعد تعديل طفيف(إله، تساديك، شعب في المنفى)[2]. ويلاحظ هنا التشابه بين المسيحية والحسيدية في أن الحلول الإلهي ينتقل من الشعب إلى شخص واحد هو المسيح في المنظومة المسيحية، والتساديك في المنظومة الحسيدية»[3].

وخلاصة القول: إن الفرق واضح بين صوفية الأديان السماوية وإن كانت تنشد الغاية نفسها وهي (الفناء)، فقد أظهرت الدراسة ثلاثة مصطلحات تحمل معان مرتبطة بالأسس العقدية لكل دين وهي: الالتصاق(الديفيقوت) في التصوف اليهودي، الاتحاد في التصوف المسيحي، والفناء التوحيدي في التصوف الإسلامي؛ وأما (الديفيقوت) فيعني تجاوز الإله للتحكم في الكون، أما في الاتحاد المسيحي فتتحد الذات البشرية بالذات الإلهية وبالمسيح أيضا، أما في التصوف الإسلامي- الذي أسس على عقيدة التوحيد- فالعلاقة بين الله والبشر قائمة لا محالة، فالرب ربّ والعبد عبد، لذا اصطلح الصوفية على هذا النوع بالفناء الأخلاقي أي فناء الأخلاق المذمومة ببقاء الأخلاق الفاضلة والمحمودة، ومن هنا جاء تعريف بعضهم للتصوف بأنه (تخلية وحلية)، أو كما عرّفه "أبو محمد الجريري":« الدخول في كل خلق سنّي والخروج من كل خلق دنيّ». فقد بدأ التصوف الإسلامي في فنائه بالقول بإله واحد، وانتهى إلى المبدأ نفسه، فهناك خارج ذاته إله هو مجلى الكمال والجلال والجبروت، وهو يدنو من هذا الإله بمقدار ما يتشبه بصفاته بجهد الطاقة، وثمرة الجهد، وللصوفية في الأسماء الحسنى بحوث عميقة[4].

---

[1]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2004/2005م)، ص548.

[2]- المرجع السابق، ص547.

[3]- المرجع السابق، ص548.

[4]- كمال جعفر، **التصوف طريقا وتجربة ومنهجا**، المقدمة.

المطلب الثالث: الكشف:

التصوف إيمان بنوع ثالث من المعرفة غير الحسية والاستدلالية، وتعرف بأسماء مختلفة منها الكشف، الإشراق، البصيرة، الإلهام. وهي من أهم الخصائص المشتركة للتجارب الصوفية في الأديان السماوية. فما هو الكشف؟ وما حقيقته عند صوفية الأديان السماوية؟.

الفرع الأول: الكشف في التصوف الإسلامي:

الكشف في اللغة رفع الحجاب[1]. وفي الاصطلاح هو:«الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا أو شهودا»[2]. ويتم بثلاث طرق: الأول: الحدس والاجتهاد والاستبصار والاستدلال وهو طريق العلماء، والثاني: بطريق الإلهام والاستغراق في التأمل الباطني وهو طريق الأولياء، والثالث: الوحي، وهو نوع من المعرفة فوق الإلهام يدرك معه المرء كيف حصل له العلم، من أين حصل، وهو طريق الأنبياء[3].

يعرف الكشف في التصوف الإسلامي ب(الذوق)، وعلى أساسه عرف الصوفية(بأصحاب المعرفة الذّوقيّة)؛ أي المعرفة الكشفية اليقينية التي تحصل بالكشف بعد الرّياضة الرّوحيّة أو المجاهدة، ويتحقق بها العبد متى سلك طريقهم[4]، ويعرفها "الغزالي" بأنها العلم:«الذي انكشف لهم وفاض على صدورهم النور لا بالتعلم والدراسة، والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا، والتبرّي من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها[5]، ويضيف:« هي العلوم التي لا تسطر في الكتب ولا يتحدث بها من أنعم الله عليه بشيء منها إلا مع أهله، وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار»[6]. لذا فهي ضرب من ضروب التجربة الصوفية العملية، وليست عملا من أعمال العقل الواعي، ولا مظهرا من مظاهره، بل هي مظهر من مظاهر الإرادة والوجدان، مظهر من مظاهر الاتصال الروحي كما يقول "أبو العلا عفيفي"؛ فلا بد لمن ينشد المعرفة الذوقية الخالصة من أن يتجرد عن العقل وأساليبه وحيله ويتحقق بمقام الإرادة الصرفة، لأن أصل هذه الطريقة كما يقول ابن

---

[1]- مجد الدين محمد بن يعقوب فيروز آبادي، **القاموس المحيط**، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط2، 1426هـ/2005م)، ص849.

[2]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج2، ص230

[3]- المرجع السابق، ج2، ص231.

[4]- القشيري، **الرسالة**، ص44.

[5]- الغزالي، **الإحياء**، ج3، ص16.

[6]- المصدر السابق، ج1، ص ص38-39.

خلدون هو العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة، ومال، وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة[1]. وقد تحدث أبو بكر الصديق-رضي الله عنه- عن المعرفة التي تتذوق بالروح وأثرها في الحياة الروحية فقال:« من ذاق من خالص المعرفة شيئا شغله ذلك عما سوى الله، و استوحش من جميع البشر»[2].

وكان أوّل صوفي تكلم في المعرفة هو "ذو النون المصري"، حين اعتبر غاية الصوفي هي الوصول إلى مقام المعرفة الذي تتجلى فيه الحقائق فيدركها إدراكا ذوقيا لا أثر فيه للعقل ولا للحواس، ولا يكون ذلك إلا لخاصة أهل الله الذين يرونه بأعين بصائرهم[3]، وبذلك ظهرت الخاصية العرفانية للتصوف لأول مرة[4]، واكتسبت -على أيدي المتأخرين من الصوفية أمثال "الغزالي"- مزيدا من الدقة والوضوح[5]، حيث تعد تجربته خير معبّر عن حقيقة وأهمية هذه المعرفة ويقينيتها، فقد بلغ هذه المنزلة بعد صراع مرير من الشك الذي قضّ مضجعه، وأوهن جسده، وأتعب تفكيره إلى أن هداه الله، وكان دواؤه الذي وصفه بأنه طريق الأمان (نورا) قذفه الله في روعه كشف له عن كثير من المعارف عن طريق (الكشف الصوفي)، فعدّه نظرية قائمة بذاتها مفادها أن الحواس والعقل وسائل معرفة ظنية، لهذا نلجأ للكشف كوسيلة للمعرفة اليقينية، ومضمون هذا الكشف أنه بالرياضة الروحية يرقّ الحجاب بين الإنسان وخالقه حتى يزول — أو يكاد يزول - فيتلقى الإنسان المعرفة تلقياً مباشراً — أو شبه مباشر- من الله بدون واسطة من الحواس والعقل، وعدّها سرا لا يجب الإفصاح عنه.

وينطلق في حديثه عن المعرفة الصوفية بتقسيمه المعرفة إلى قسمين؛ فقد تحصل لبعض القلوب بإلهام إلهي على سبيل المكاشفة، ولبعضهم بتعلم واكتساب[6]. فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم، فهي بطريق الكشف والإلهام، ويعتقد الصوفية بما فيهم "الغزالي" أن مركز المعرفة الذوقية وأداتها (القلب)؛ وهو أيضا مركز المحبة الإلهية والتجلي الإلهي، وإن كانوا أحيانا يفصلون فيختصون المعرفة بالقلب، والمحبة بالروح، والتجلي بالسر[7]، لكن يرى "أبو العلا عفيفي" أن المعرفة والمحبة والتجلي في نهاية

---

[1]-مجدي محمد إبراهيم، **مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية**، تصدير: عاطف العراقي، (بورسعيد(مصر):مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1421هـ/2001م)، ص44.

[2]- المرجع السابق، ص36.

[3]- نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ص74.

[4]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص102.

[5]- المرجع السابق، ص102.

[6]- الغزالي، **الإحياء**، ج3، ص7.

[7]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص242.

التحليل مظاهر ثلاثة لشيء واحد أو قوة واحدة يطلق عليها "القلب" بمعناه العام[1]. وليس المراد به تلك المضغة الصنوبرية الجاثمة في الصدر، بل هو لطيفة ربانية غير مادية يدرك بها الإنسان الحقيقة الوجودية، وفيها يتجلى الحق لعبده، وبها يحبّ العبد ربّه، فهو مركز الإدراك الذوقي[2]. وليس عجيبا أن عدّه الصوفية كذلك فقد جرت لغة القرآن بهذا الاستعمال فجعلت القلب محلا للإيمان الصحيح[3]، لكن القلب لا يصبح محلا للإدراك الذوقي إلا بتطهيره عن طريق الذكر، والعبادة والإقبال بكنه الهمّة على الله تعالى، فالسالك لا يصل إلى «حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد حتى يعبر الأحوال والمقامات»[4]، يقول "الغزالي":«إن أهل التصوف يميلون إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية. لذلك لم يحرص الكثيرون منهم على دراسة العلم وتحصيل ما صنّفه المصنفون، ولا في البحث في الأقاويل والأدلة، وإنما لزموا طريق المجاهدة والتصفية وقطع العلائق بكل ما سوى الله. فإذا تمّ لهم ذلك تولى الله قلوبهم. وإذا تولى الله قلب عبد فاضت عليه الرحمة وأشرق فيه النور وانكشف له سرّ الملكوت وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية»[5]، فالعلم إذن متوقف على التقوى، والتقوى لا تكون إلاَّ بتوحيد الله تعالى، ومحبته، ومجانبة الهوى، مصداقا لقوله تعالى:﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٢٨٢﴾ ﴾[سورة البقرة: **282]**، فالمعرفة –في رأيه –لا تحصل ولا تكتمل إلاَّ بقطع علاقة القلب بزخرف الدنيا والإقبال على الله تعالى،«إنَّ الإقبال على الله طلباً للأنس بدوام ذكره يقربنا من وجوده ويصلنا بمحبته، إنَّ التوبة الخالية من الشوائب والتي لها مكانتها في الحصول على المعرفة والمحبة تدنينا من خالق الكون»[6]. وهذا ما ذهب إليه "ابن عربي" قائلا: «إن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرّغ المحل(القلب) من الفكر وقعد فقيرا لا شيء له عند باب ربه حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به، والأسرار الإلهية والمعارف الربانية التي أثنى الله —سبحانه– بها على عبده "الخضر"، فقال الله تعالى:﴿فَوَجَدَا عَبۡدٗا مِّنۡ عِبَادِنَآ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ﴿٦٥﴾ ﴾[7]»[8]، فالمعرفة عند "الغزالي"– وغيره من أمثال "القشيري"– تهدف إلى غاية أخلاقية لأنها متوقفة على طهارة القلب ونقائه، فالمعرفة علامة الهداية[9]كما يقول، كلما زادت زاد الخلق.

---

[1]– أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص242.

[2]– المرجع السابق، ص242.

[3]– راجع: سورة محمد: 22. المجادلة: 21. آل عمران:7. البقرة: 6 و87.

[4]– السراج الطوسي، **اللمع**، ص436.

[5]– الغزالي، **الإحياء**، ج3، ص15.

[6]–المصدر السابق، ج5، ص158.

[7]– سورة الكهف:65.

[8]– ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج2، ص138.

[9]–سهام خضر، **الاتجاه الصوفي عند الإمام أبي حامد الغزالي**، ص207.

كما فرّق الصوفية بين القلب والعقل من حيث إنهما أداتان للإدراك، وميزوا بين نوعي الإدراك الحاصل منهما؛ فسموا إدراك العقل علما، وإدراك القلب معرفة، وذوقا، وسموا صاحب النوع الأول عالما، وصاحب النوع الثاني عارفا. وقد وضع الصوفية هذه التفرقة بين العلم والمعرفة[1] منذ تكلموا عن المعرفة، ومعرفة الله بوجه خاص، وكان للتمييز بينهما أثر عميق في موقفهم من الله ومحبته[2]. بل إنه جاء دور من أدوار التصوف كانت المعرفة فيه هدفا من أهداف الطريق الصوفي، أو الهدف الأكبر منه[3]، واعتبر ما عداها وسيلة لها، يقول "أبو العلا عفيفي": «وإذا قيل أن الحياة الصوفية تهدف إلى الاتصال بالله، فليس لهذا الاتصال من معنى عند جمهور الصوفية سوى معرفة الله عن طريق حبّه، أو حبّ الله عن طريق معرفته. والله عند الصوفية حقيقة تعرف، بل هو الحقيقة على الإطلاق»[4]. وفعلا عدت المعرفة عند "الغزالي" من شروط الطريق كما أوضحنا ذلك[5].

ويؤيد "الغزالي" المعرفة الكشفية بثلاثة شواهد: الأول التجارب الشخصية التي جربها الأنبياء والأولياء وتكشفت لهم فيها معاني الغيب، والثاني الأخبار المتواترة، والثالث نصوص القرآن والحديث فإن فيها إشارات صريحة إلى وجود نوع خاص من المعرفة يحصل نتيجة جهاد النفس وشرح الصدر ومداومة التقوى، قال تعالى:

﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ۝٦٩﴾**[سورة العنكبوت:69]**، قيل معناه سنرشدهم بالعلم الذي يهديهم إلى الصراط المستقيم. وقوله:﴿ وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ﴾، ويجمع الصوفية على أن قصة "موسى" و"الخضر" قصة أريد بها توضيح الفرق بين نوعين من العلم؛ العلم بالظاهر الذي يمثله "موسى" عليه السلام، والعلم بالباطن(المعرفة) الذي يمثله "الخضر"[6]. وعلى هذا الأساس اعتبر الصوفية علمهم في يقينه أسمى من سائر العلوم التي تعتمد على العقل وبراهينه، ولذلك يعرف عندهم بحق اليقين[7]. ولما كان الأمر كذلك فقد ذهب الصوفية –"كالسراج طوسي"– إلى اعتبار للصوفية علوما لا حدّ لها، في حين أن علوم الفقهاء محدودة لأنها علوم رسوم، وفي ذلك يقول: «واعلم أن مستنبطات الصوفية في معاني

---

[1]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص244.

[2]- المرجع السابق، ص244.

[3]- المرجع السابق، ص244.

[4]- المرجع السابق، ص244.

[5]- انظر: الفصل الثالث من الباب الأول، ص191.

[6]-المرجع السابق، ص246.

[7]- القشيري، **الرسالة**، ص44.

هذه العلوم (يقصد علوم الشرع) ومعرفة دقائقها وحقائقها ينبغي أن تكون أكثر من مستنبطات الفقهاء في معاني أحكام الظاهر، لأن هذا العلم (التصوف) ليس له نهاية، لأنه إشارات وبواد وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء»[1].

وقد ساق "الغزالي" ردّا على منكري المعرفة التي طريقها الخبرة الصوفية فقال:«فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيّق رحمة الله الواسعة فأما النظار وذوو الاعتبار فلم ينكروا وجود هذا وإمكانه وإفضائه إلى هذا المقصد على الندور، فإنه أكثر حالات الأنبياء والأولياء، ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطأوا ثمرته، واستبعدوا استجماع شروطه، وزعموا أن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر، وإن حصل في حالة فثباته أبعد منه، إذ أدنى وسواس وخاطر يشوب القلب، ويشير إلى وجه الاستحالة ابن خلدون فيقول:«ليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق ردّاً أو قبولاً، إذ هي من قبيل الوجدانيات»[2]. ويقترب "هنري برجسون" من مقولة "الغزالي" في الإنكار على منكري المعرفة الصوفية، بل يكاد يعبر عما قاله "الغزالي" حرفيّاً[3].

الفرع الثاني: الكشف في التصوف اليهودي والمسيحي:

المعرفة أو الحكمة في نظر أصحاب القبّالاه ليست ثمرة التحليل المنطقي، والبحث المنهجي، بل هي معرفة تتعلق بما وراء العقل، طريقها التأمل، ومنهجها الإشراق[4]. تظهر هذه الحكمة –في نظر القبّاليين– تلقائيا وعفويا، وبنحو مفاجئ للمتلقي إذا كان متلقيا صادقا فعلا [5]. وقد أطلق على القبّاليين الذين يتلقون هذه الحكمة (العارفون بالفيض الرباني)، حتى أن من معاني الزوهار–وهو الكتاب الأساسي للنصوص التي يعتمد عليها فكر القبّالاه—كما أسلفنا الذكر–الإشراق، السطوع، الضياء، الوهج، ...الخ. وكلها مرتبط بنظرية الفيض التي نادى بها أفلوطين[6]، وغيره.

---

[1]– أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م)، ص99.

[2]–ابن خلدون، **المقدمة**، ص373.

[3]– عرفان، عبد الحميد، **في التصوف المقارن**، ص32

[4]– محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص61.

[5]– سهيل بشروئي، **تراثنا الروحي**، فصل20، ص15.

[6]– **أفلوطين(203–269م)**: من أشهر فلاسفة القرن الثالث. أشهر مؤلفاته: تاسوعات أفلوطين. استعار فكرة الثالوث المسيحي، ومثله في ثالوثه (الواحد، العقل، النفس)، وهذه الحقائق متفاوتة في الكمال، لأن عدم التساوي وحده يشرح صدور العالم المحسوس الناقص عن العالم الروحاني الكامل. يرى أن كل موجود لا يستقيم وجوده إلا بالوحدة جوهر الموجودات، وهذه الوحدة مبدؤها وعلتها الواحد الذي لا يخالط شيئا من الأشياء، فهو وحدة مطلقة ومبدأ لكل وحدة، ولا طريقة لمعرفته إلا بالحدس الصوفي. أما فلسفته في خلق العالم لا تفهم إلا من خلال نظرية

وتحصل المعرفة في القبّالاه كأي تصوف فلسفي غنوصي لا على المجاهدة، ولا على جهد الصوفي، بل مبنية على النظر الفكري والدراسة والبحث. أما العمل ففي المرتبة الثانية ومهمته محدودة للغاية، لذا «إن غاية القبّالاه تجاوزت الغنوصية والباطنية، تجاوزت هذه الفلسفات جميعها، وفلسفتها استغرقت كل نصوص المذاهب الباطنية اليهودية، بالإضافة إلى الكتابات التلمودية المدراشية، والنظريات اللاهوتية»[1]. فالقبّالاه تحاول الوصول إلى المعرفة الباطنية، ولا تكترث كثيراً بالتمارين الصوفية، وذلك باعتبارها محاولة للاقتراب من الخالق، فكل همها تحقيق الالتصاق بالإله، والوحدة معه بهدف المعرفة من أجل التحكم في الكون، بل في القوة السارية فيه أي الإله، وهي بهذا المعنى تشبه الغنوصية، وبذلك تقف على طرف النقيض من التصوف"العملي"، فهي تهدف إلى الالتصاق بالإله، والاتحاد معه بهدف الوصول إلى المعرفة الباطنية والصيغة النهائية "الغنوص"التي يمكن عن طريقها التحكم في الواقع وفي البشر بل في الإله[2].

أما التصوف المسيحي، فيدعو- هو الآخر- إلى المعرفة الإلهامية، ف"أوغسطين" مثلا يؤمن بمعرفة تسمو عن المعرفة الحسية والعقلية، وهي المعرفة الإشراقية؛ أي الإشراق أو الإشعاع أو الفيض من النور الأول متمثلا في اللوغوس أو الكلمة(المسيح يسوع)[3]، فهو يقول كما يقول بولس:«(إننا نعلم علما ناقصا) قو الأولى13: 9، وفي إطار الحقائق تؤمن النفس بشهادة الحواس التي يضعها الجسد في خدمتها، إنها تؤمن بها لأن من يفكر بأنه لا يجوز تصديقها يخطأ خطأ فادحا. وتؤمن أيضا بالكتب المقدسة القديمة والجديدة التي نسميها قانونية والتي إليها يستند الإيمان، الذي به يحيا البار. وبه نسير مطمئنين طوال غربتنا عن الله، إنه الإيمان السليم والأكيد، هنا أشياء لا ندركها لا بالحواس ولا بالعقل، حيث تنقصنا أنوار الكتاب»[4]. يرى حنفي أن النظرية الإشراقية عند "أوغسطين" ليست طريقا للمعرفة فحسب بل هي أيضا وسيلة للحصول على السعادة، فالمعرفة الحقة هي معرفة الحقائق من المعلم الداخلي، وأساس هذه الحقائق وجود الله الذي يكشف عن نفسه داخل الفرد وتتم لهذا الأخير معرفته به. وفي هذه المعرفة كذلك توجد

الفيض، فأول شيء فاض عن الواحد هو العقل، وهو صورة الله، لكنه ليس الله نفسه، لأنه احتاج إلى علّة. ولأن الفيض هو حركة تشوق من أسفل إلى أعلى، فكل موجود يتشوق إلى علته فيكون شوقه سببا للفيض، هكذا فالعقل يتأمل في الله وفي ذاته فيصدر عنه النفس الكلية، أو نفس العالم، وهذه النفس عندما تتأمل في ذاتها، فتصدر عنها الطبيعة، التي هي مجموع النفوس الجزئية الموزعة على الكائنات، وهي أدنى مراتب العالم الروحاني، لأنها منغمسة في المادة، بيد أنها تستطيع العودة إلى أصلها، والتحرر من روابط المادة، وذلك بالانعتاق عن عبودية الجسد والحس، فتتولد عندئذ الفضائل كالزهد والتقشف، فتذوب النفس في الله و تتحد به وتحظى بالسعادة. شارل الحلو، **موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب**، ص ص106-108.

[1]- عبد المنعم الحفني، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود،** ص169.

[2]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص39.

[3]- أوغسطين، **مدينة الله**، مج3، ص147.

[4]- المصدر السابق، ص147.

السعادة الحقيقية، بعد أن يغمر النور الداخلي النفس بالفرح والنشوة. يقول:«وهنا يتفق القديس أوغسطين مع الإمام الغزالي في جعلهما الله موضوع المعرفة والسعادة في آن واحد»[1].

ومن أمثلة تلك الإلهامات نورد نصا "لفيلون" الإسكندري الصوفي، والفيلسوف اليهودي حين يصف إلهامه قائلا:«وأحيانا عندما كنت أدخل عملي خاويا أحس فجأة أنني قد امتلأت، وأصبحت ممتلئا بالأفكار التي تلقى علي بطريقة غير منظورة، وأصبح مأخوذا بتأثير هذا الإلهام المقدس، فلا أعرف المكان الذي كنت فيه، ولا الناس الذين كانوا حاضرين، بل لا أعرف نفسي، ولا ما كنت أقول أو أكتب ثم أصبح واعيا و مستمتعا بنور البصيرة الذي هو أشد أنواع البصائر نفاذا»[2]، وما حدث "لبعل شيم طوف" الذي ركز اهتمامه على الجانب التعبدي، حتى كشف له عن تعاليمه[3]. وأيضا قول القديسة "تريزا" واصفة فيض المعارف الإلهية التي لا تتأتى للعابد المتأمل إلا في حال الفناء:«إن الروح تكون يقظة تماما في حضرة الله، ولكنها نائمة كليا في ما يتعلق بأشياء هذا العالم وبنفسها، وهي تسلب كل إحساس لها أثناء هذه اللحظة»، وقد أكّد القديس "إغناسيوس" هذا المعنى بقوله:« إنه تعلم في ساعة واحدة مالا يمكن أن يعلّمه له كل أساتذة الأرض أجمعين، وأنه عندما اتّحد بالله أمكنه أن يرى ويفهم الحكمة المقدسة من سرّ الخلق»[4].

---

[1]- حسن حنفي، **نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1978م)، ص28.

[2]- محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص145.

[3]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص15.

[4]- محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص145.

المطلب الرابع: الرمزية[1]:

إن العلاقة بين الصوفي والرمز علاقة وطيدة لا يستعيض عنها بغيرها، لذا تعد الرمزية- كلغة للصوفية[2]- إحدى الخصائص المشتركة للتجارب الصوفية في الأديان السماوية.

الفرع الأول: الرمزية في التصوف الإسلامي:

أوجد الصوفية لغة جديدة للتعبير عن تجاربهم الروحية التي يعيشونها، تختلف عن اللغة المتعارف عليها، واشتهرت بينهم حتى صارت لها مصطلحاتها الخاصة عرفت بمسمى(المصطلحات الصوفية)، اهتم بجمعها الكثير من الباحثين في معاجمهم الصوفية، وتحديد دلالاتها. ومن أهم الأسباب الدافعة لاستعمال هذه اللغة الرمزية، على الرغم من وجود من يعتقد أنها قاصرة في التعبير عمّا يكابده الصوفي من تجارب جوانية[3]. ومع ذلك نجمل تلك الأسباب فيما يلي:

1. الطبيعة الجوانية والفردية للتجربة:

تعود صعوبة فهم كلام الصوفية أو إدراك مراميهم أساسا إلى أن التصوف من جهة هو حالات وجدانية خاصة يصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة، وليست شيئا مشتركا بين الناس جميعا،إذ تدفع هذه الطبيعة -غير العقلية وغير الحسية -الصوفي إلى استخدام الرمزية في عملية التعبير[4]، ومن جهة أخرى فالتصوف خبرة ذاتية، وهذا يجعله شيئا قريبا من الفنّ، خصوصا وأن أصحابه يعتمدون في وصف أحوالهم على

---

[1]- **تعريف الرمز**: تكاد تجمع المعاجم وكتب اللغة على أن الرمز هو الإشارة والإيماء. وجاء الرمز في التنزيل الحكيم في قصة زكريا:﴿ **أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا** ﴾[سورة آل عمران:**41**]. واصطلاحا: «الإيحاء أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالتها الوضعية». وجاء في موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي أن الرمز هو:« المعنى الباطن المخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله». وقد عرّفت صوفية الإسلام الرمز تعريفات مختلفة ولكنها متشابهة، فعرفه الطوسي يقوله: الرمز معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله، وقال عن الإشارة: الإشارة ما يخفى على المتكلم كشفه بالعبارة للكافة معناه. ابن منظور، **لسان العرب**، ج5، ص312. ومحمد غنيمي هلال، **الأدب المقارن**، (بيروت: دار العودة، دط، 1983م)، ص398. ورفيق العجم، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون ط1، 1999م)، ص411.

[2]- **المصطلح الصوفي**: ظهرت عدة كتب ومعاجم خاصة بالمصطلحات الصوفية تسهل على القارئ العادي أو السالك المريد معاني الممارسة الصوفية وتغوص به في أعماقها الروحانية كشفا وتأويلا. ومن المعاجم الصوفية نستحضر كتاب"اصطلاحات الصوفية" لعبد الرزاق القاشاني، " المعجم الصوفي" للدكتورة سعاد الحكيم. حسن الشرقاوي (مقدمة) (معجم ألفاظ الصوفية)، ويلاحظ أن هناك كتبا تفردت بالمعجم الصوفي وتخصصت فيه بشكل محدد ومستقل، وفي المقابل هناك كتب تناولت المصطلح الصوفي مع باقي المصطلحات المعرفية الأخرى التي تنتمي إلى الفلسفة واللغة والشريعة والآداب والعلوم والفنون ككتاب "كشاف اصطلاحات الفنون" لمحمد علي التهانوي، و"المصطلح الفلسفي عند العرب" للدكتور عبد الأمير الأعسم، و"المعجم الفلسفي" لجميل صليبا. حسن الشرقاوي، **معجم ألفاظ الصوفية**، ص7 وما بعدها.

[3]- عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن**، ص14.

[4]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص248.

الاستبطان الذاتي أساسا، و هذا شأن أي فلسفة يصعب فهمها على غيرها، ومن هنا توصف بأنها رمزية[1]، يقول "أبو العلا عفيفي":«إن الصوفي لا غنى له عن الرمز والإشارة، واصطناع أساليب التمثيل والتصوير لكي يترجم عن أحواله، ويعبر عن مواجيده وأذواقه مهما يكن في لغة الرمز من قصور عن التعبير لأن موضوعات تجاربه خارجة عن نطاق الموضوعات الحسية والعقلية التي تعبر عنها اللغة الوضعية الاصطلاحية»[2].

2. **قصور اللغة**: تبقى اللغة -في نظرهم- عاجزة عن احتواء كل ما يقذفه الذوق في قلب الصوفي من معان، وأسرار، ودلالات؛ فهي لغة وضعية اصطلاحية للتعبير عن الأشياء المحسوسة، والمعاني المعقولة، لذا يؤكد "ابن خلدون" أن محاولة التعبير عن الكشف«متعذرة، بل مفقودة لأن ألفاظ التخاطب في كل لغة من اللغات إنما وضعت لمعان متعارفة، محسوسة، ومتخيلة، أو معقولة تعرفها الكافة إذ اللغات تواضع واصطلاح...»[3]، لكن المعاني الصوفية لا تدخل ضمن المحسوس والمعقول رغم استعمالهم المعاني الحسية للدلالة على المعاني الروحية، فيرمزون بها إلى مفاهيم وجدانية رغم الرداء المادي الذي تبدو فيه. ومن ثم استعمل الصوفية الوصف الحسي، والغزل الحسي وأرادوا به معان روحية. وهذا ما يؤكده الصوفية من خلال مقولة:«علمنا إشارة فإذا صار عبارة خفي»[4].

وقد بيّن "الغزالي" صعوبة عدم استيعاب اللغة الوضعية للمعاني التي تنطوي عليها تجربة الفناء الصوفي، فمهما حاول« معبّر أن يعبّر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه»[5]. وقد جنح الصوفية إلى استخدام الرمز لاستحالة الانفصال بين الإشارة والعبارة، بل لأن «العلاقة بين العبارة والإشارة هي العلاقة بين الظاهر والباطن، فظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة من حيث هي لغة إلهية. وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية، فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية وإلهية»[6]. وعلى هذا الأساس فإن للرمز معنى ظاهريا ومباشرا، وآخر باطنيا وغير مباشر. وهذا "ابن عربي" يوضح دلالة الرمز قائلا:

---

[1]- أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م)، ص8.

[2]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص248.

[3]- ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، ص55.

[4]- السراج الطوسي، **اللمع**، ص296.

[5]- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ص145.

[6]- نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 1996م)، ص268.

ألا إن الرموز دليل صدق على المعنى المغيب على الفؤاد

وإن العالمين لهم رموز وألغاز ليدعــى بالعبـاد[1]

3. قد يكون واقع الحياة المؤلم وما لاقاه المتصوفة الأوائل من اضطهاد هو السبب الذي ساهم في تبلور هذا النزوع المجرد عندهم إلى الترميز؛ لأن الرمز صار ملاذا بالنسبة لهم من اتهامات خصومهم التي تضعهم في تعارض مع العقائد الشرعية، ولهذا اصطلحوا رموزا وألفاظا لا يفقه معناها غيرهم، وهكذا«كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها فيما بينهم انفردوا بها عمن سواهم، تواطأوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين أو تسهيل تلك الصيغة في الوقوف على معانيها بإطلاقها، وهذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف بل هي معان أودعها الله قلوب قوم استخلص لحقائقها أسرار قوم»[2].

هكذا وبعد التمعن في قول "القشيري"، يمكن القول إن الصوفي يلجأ إلى الترميز عن طريق الإيماء والإشارة إما لغرض تقريب الفهم للأدنى مقاما من الصوفية أنفسهم، أو المتعاطف معهم المسلم لعلومهم، أو بهدف صون الأسرار والحفاظ عليها حتى لا يتّخذها العذول المنكر لأحوالهم سلاحا للهجوم عليهم بالابتداع لمجرد عدم إدراكه لمقاصدهم. لذا يعرف "السراج الطوسي" الرمز بأنه:«معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله»[3]. وإنه لما كان المتصوفة على وفاق أن ما يتجلى لهم من مكاشفات وحقائق يستعصى على اللغة أن تقوله وتعبر عنه كثر، استنجادهم بالشعر والحكم والأمثال، وغلبت على آثارهم معاني الرمز و أساليب الإشارة والإيحاء، ومالوا إلى تحميل الألفاظ المعهودة والمتداولة معان عرفانية، ودلالات مخصوصة، كما يولون أهمية كبرى لـ التجربة الروحية الخالصة التي هي مصدر المعنى، وأساس كل معرفة، وكمالا يحصّله الإنسان بعد تحققه بالأحوال وقطعه للمقامات (4).

---

[1]- ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق: عثمان يحي، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، دط، 1985م)، ص ص196-197.

[2]- القشيري، **الرسالة**، ج1، ص229.

[3]- السراج الطوسي، **اللمع**، ص414.

[4]- محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص21.

4. ومن أسباب استعمال الصوفية للغة الحب الإنساني –وهي من أكثر الآراء اعتدالا–أن الصوفية لا يجدون لغة أخرى يستعملونها. لذا وجب أن يستخدم المتصوف هذه اللغة العادية في الحب الإنساني، وإلا أقلع نهائيا عن وصف تجربته. إن هذه اللغة هي الطريق الوحيد لجعل من ليس صوفيا يشعر بما يشعر به الصوفي، ويلقى هذا الرأي تأييدا كبيرا من نصوص الصوفية أنفسهم داخل الإسلام وخارجه[1]، لأنه من طبيعة الرمز لجوء الصوفي اضطرارا إما إلى استخدام الأمثلة المحسوسة في التعبير عن معان غير محسوسة، وهذا ما أوضحه "الغزالي" بقوله:«اعلم أن عجائب القلب خارجة عن مدركات الحواس، ...وما ليس مدركا بالحواس تضعف الأفهام عن دركه إلا بمثال محسوس»[2]. وتضفي هذه السمة– التي أكد كثير من الباحثين على أنها صفة ملازمة لطبيعة الرمز– على الرمز قابليته للتأويل بأكثر من وجه، أو يلتزم الصوفي الصمت؛ لأن الشيء الذي لا يمكن التعبير عنه بالكلمات لا يمكن إدراكه إلا بالصمت كما يقولون.

لقد أنتج صوفية الإسلام روائع أدبية كانت صدى عذبا لأرواحهم النقية، وإذا نظرنا إلى الناحية الشعرية ألفينا ثراء التصوف الإسلامي بالقياس إلى التصوف المسيحي[3]، كقصائد "رابعة العدوية"، و"ابن الفارض"، و"ذو النون المصري"...إلخ. ولنضرب مثالا عن ذلك بكتاب (ترجمان الأشواق) لابن عربي؛ لغته لغة رمزية اصطلاحية تقتضي تأويلها وصرفها عن ظاهرها، وهذا ما فعله عندما أنكر عليه بعض فقهاء حلب ما ذكره في كتابه، فكتب شرحا صوفيا على الديوان أسماه(ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق)، حيث يعترف في مقدمته أن غزله يبدو ظاهريا وكأنه موجه لابنة الشيخ "مكين الدين بن شجاع بن رستم" الذي لقيه بمكة[4]، يقول "أبو العلا عفيفي":«ولا شك أن ابن عربي قد وجد في تلك الصورة الإنسانية الحسناء مجلى من مجالي الجمال الإلهي المطلق الذي تعشّقه وقدّسه، وألفى لها مكانا من قلبه —لا من حيث هي امرأة يعشق جمالها الحسي الفاني ولا هي من حيث هي موضع لشهوة أو هوى، بل من حيث هي رمز لذلك الجمال الشامل المتجلي فيها في صورة كاملة، فإذا بثها حبّه وأشواقه، فإنما يتّجه بحبه وأشواقه إلى الذات الإلهية التي هي صورة من صورها، وإذا وصفها بما يصف الغزليون من الشعراء محبوباتهم فإنما يصف ذلك الرمز مكنيا به عن الحقيقة الكلية التي وراءه»[5].

[1]– كمال جعفر، **التصوف، طريقا وتجربة ومذهبا**، (القاهرة: دار الكتب الجامعية، دط، 1970م)، ص79.

[2]– الغزالي، **الإحياء**، ج3، ص20.

[3]–كمال جعفر، **التصوف، طريقا وتجربة ومذهبا**، ص35.

[4]– محي الدين بن عربي، **ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، (بيروت: المطبعة الأنسية، دط، 1312ه)، المقدمة.

[5]– أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص225.

وأكثر موضوع برزت فيه الرمزية هو موضوع (الحبّ)، فقد استخدم الصوفية في تعبيرهم عن الحب كل ما وقعت عليه أيديهم من لغة الحب الإنساني ورموزه، فتنوعت مصطلحاتهم ورموزهم كما تعددت تفسيراتها وشروحها من وجهة نظر المفسر الذاتية وشعوره الشخصي، فهناك رموز استمدت من الكيمياء، وعلم الإحياء، وعلم الفلك، وهناك رموز اقتبست من العلوم النظرية العربية كالنحو والبلاغة، فيما يتصل بالتصوف الإسلامي، كما أن هناك رموزا استمدت من الدين، ومعظمها يمثل مقدسات دينية مأثورة أو طقوسا وشعائر مفروضة[1]، وشملت أيضا هذه الرموز المعادن والألوان، والأشكال، إلى جانب استخدام صور الحب الإنساني[2]، إلا أنها ظلت في الغالب ملتزمة بحدود الشرع كما أوضحنا.

الفرع الثاني: الرمزية في التصوف اليهودي والمسيحي:

أما الرمزية في التصوف اليهودي والمسيحي ففيها مبالغة لا يقبلها عقل لبيب كما هو الشأن مع سفر (نشيد الأناشيد)[3]، بل إن نظرة فاحصة للعهد القديم توضح إلى أي مدى اتجهت اليهودية إلى التجسيم في أعنف صوره، مهما قيل من محاولة التخفيف من حدّتها بدعوى أنها «لم تكن سوى تعبيرات بسيطة يقصد منها تقريب المعنى المقصود من فهم العوام»[4]. ولم تبتعد الصوفية المسيحية كثيرا عن توجهها حين تبنت لغة الزواج معبرة عن العلاقة بالله في مجال إنساني تام، فهناك (العريس) الذي يرمز للكلمة الإلهية (اللوجوس)، وهناك (العروس) ترمز للنفس الإنسانية، وما تبع ذلك من مغالاة في وصف هذه العلاقة[5]، بالرغم من تحذير بعض علمائه من الفهم الحرفي لتلك النصوص، ومنهم "أوريجانوس" الذي نبّه من فهم نشيد الأناشيد فهما حرفيا ماديا قد ينغمس قارؤه في تصورات غرامية بعيدة كل البعد عن الحياة الروحية، أما إذا فهم ذلك النص فهما روحيا رمزيا فسيقوده إلى عالم اللوغوس الإلهي(وهو المسيح) الذي يرمز له في النص بصورة المحب الذي يحب حبيبته(هي الكنيسة، والنفس المؤمنة)حبا شديدا، دفع ضريبته الموت على الصليب[6].

---

[1]- كمال جعفر، **التصوف طريقا وتجربة ومنهجا**، (القاهرة: دار الكتب الجامعية، دط، 1970م)، ص77.

[2]- المرجع السابق، ص77.

[3]- **سفر نشيد الأناشيد**: في الكتاب المقدس هو قصيدة شعر باللغة العبرية، شعر صوفي روحاني.ولا يخفى على القارئ أن الشعر عموما، والشعر الصوفي يتميز بالصور البلاغية، والتعبيرات الرمزية المجازية، أي أنه مملوء بالتشبيهات والاستعارات، وهي كلها أساليب بلاغية راقية، للتعبير عن **المحبة الإلهية**. انظر: البابا شنودة الثالث، **تأملات في سفر نشيد الأناشيد**، (القاهرة: ددن، ط1، 2002م).

[4]- شمعون بن مويال، **التلمود**، ص53.

[5]- كمال جعفر، **التصوف، طريقا وتجربة ومذهبا**، ص77.

[6]- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني(من أجل ثورة روحية متجددة)**، ص329.

ومن تلك النصوص التي تشبّه علاقة الراهب بالإله على أنها علاقة خطبة وزواج (أما أنا فخير لي الالتصاق بالرب)[1]. يقول "جوزيبي سكاتولين" معلقا على النص:« أية حياة توصل إلى هذا الهدف السامي الذي هو الالتصاق بالرب والهذيذ فيه بلا انقطاع أكثر من حياة الرهبنة والوجود في البرية بعيدا عن العالم واهتماماته المتنوعة التي تغرق الناس في العطب والهلاك. الله يفرح بالنفس التي تخرج وراءه في البرية طالبة الحياة معه والالتصاق به طوال الوقت، والعيشة في كنفه كعروس حقيقية أمينة لعريسها السماوي الذي أحبته من كل القلب، يقول الرب لتلك النفس: (اذْهَبْ وَنَادِ فِي أُذُنَيْ أُورُشَلِيمَ قَائِلاً: هكَذَا قَالَ الرَّبُّ: قَدْ ذَكَرْتُ لَكِ غَيْرَةَ صِبَاكِ، مَحَبَّةَ خِطْبَتِكِ، ذهَابَكِ وَرَائِي فِي الْبَرِّيَّةِ فِي أَرْضٍ غَيْرِ مَزْرُوعَةٍ)[2]، ويعلن دخوله معها في عهد زيجة روحية مقدسة فيقول: *(وَأَخْطُبُكِ لِنَفْسِي إِلَى الأَبَدِ .وَأَخْطُبُكِ لِنَفْسِي بِالْعَدْلِ وَالْحَقّ وَالإِحْسَانِ وَالْمَرَاحِمِ. أَخْطُبُكِ لِنَفْسِي بِالأَمَانَةِ فَتَعْرِفِينَ الرَّبَّ)*[3]. ففي البرية تقضي نفس الراهب كل حياتها في عيشة سعيدة هانئة مع عريسها السماوي فيقول الرب في ذلك: (هأَنَذَا أَتَمَلَّقُهَا وَأَذْهَبُ بِهَا إِلَى الْبَرِّيَّةِ وَأُلاَطِفُهَا)[4]»[5].

ومن أمثلة ذلك ما كتبه أيضا الأنبا يوأنس حين يشبه الكنيسة بالعروس مع عريسها وهو الله تعالى عن مثل هذه التشبيهات فيقول: «إن غاية محبة الإنسان لله إنما هي حضور عشاء الحمل:*(اكْتُبْ :طُوبَى لِلْمَدْعُوِّينَ إِلَى عَشَاءِ عُرْسِ الْخَرُوفِ)*[6]. إنه يفوق تعبير الكلمات والأفكار ..إن كل الفرح والسعادة في هذا العالم لا يقارن بعشاء عرس الحمل...إنه مهرجان المحبة العظيم. إن ملك الملوك ورب الأرباب يصنع وليمة عرسه مع عروس محبته التي هي الكنيسة بأعضائها»[7]. فكل هذه النصوص تؤكد نواة التصوف المسيحي هو الاتحاد بالله[8]، يقول "ثيودور حلاق": «إن النفس التي وصلت إلى النضوج الروحي تشارك إلى حدّ ما في الطبيعة الإلهية لأن من هو من طبيعة ما يجذبه آخر من الطبيعة ذاتها، وهكذا يجذب الله النفس بقوة لا تقاوم وتشعر بعطش للاتحاد بل الالتصاق، ويعبر عن هذا الجذب بالحب الروحي، ...وهذا يفترض أن النفس صارت في الله ووصلت إلى حالة العروس أو الصديق، أي المساواة بين الشخصين، ويصف نشيد الأناشيد الحالة التي تسبق الاتحاد بالخطبة، وفيها تتزين العروس استعدادا للزواج»[9].

1-مزامير 73:28.

2- أرميا2:2.

3- هوشع 2: 19-20.

4- هوشع2:14.

5- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص329.

6- رؤيا19:9.

7- الأنبا يوأنس، **تأملات في سفر نشيد الأناشيد**، ص9.

8- فلاديمير لوسكي، **بحث في اللاهوت الصوفي لكنيسة الشرق**، ص8.

9- تيودور حلاق، **اللاهوت الصوفي حسب القديس غرغويوس النيصي**، ص49.

ومع هذا الفهم اللامعقول في التصوف المسيحي-والراجح أن لعقائدهم المحرفة الدور البارز في هذا الانحراف الفكري-تكون القبالاه قد تجاوزته، وبلغ بها الشطط حدّ تصوير العلاقة بين الله والإنسان في صورة مجازية جنسية واضحة، وهي صورة تتواتر عادة في الحلوليات الوثنية[1]، ومن أهم كتبها (الخليقة)أو(سفر يصيرا)، وقد كتب بلغة مبهمة غامضة حافلة بالرموز والأسرار[2]، كما ورد في الزوهار نصوص كثيرة استعملت فيها الرموز الجنسية للعلاقة بين الإنسان والرب[3].

واتسمت لغة القبالاه في العموم -والتي سميت أيضا (لغة الفروع القدسية) -باستعمال الكلمات اليومية البسيطة، لكنها لا تحمل المعنى الواحد، أو القريب لتدخل في دوامة من التلاعب بالمعاني، أي دوامة من الكهانة، والسحر، والتنجيم حتى إنها لتتّسم بالإيغال، والتعدد، والاختلاف، بل دعت إلى التوسع في اللغة، وتفجيرها حتى يتسنى للأحبار التلاعب بالمعاني[4].

ونستنتج انطلاقا مما سبق أنه بينما التزم صوفية الإسلام حدود الشرع في لغتهم الرمزية، بلغ صوفية اليهودية والمسيحية في لغتهم الرمزية مبلغا عظيما في الكذب والتحريف والافتراء.

المطلب الخامس: السعادة والطمأنينة:

الطمأنينة أو السعادة خاصية مميزة لكل أنواع التجارب الصوفية، لأن غايتها النهائية إحداث نوع من التوافق النفسي لدى الصوفي، وهذا من شأنه أن يجعله متحررا من كل مخاوفه وشاعرا براحة نفسية عميقة أو طمأنينة تتحقق معه سعادته. لذا أشار الصوفية إلى أن الفناء في المطلق والمعرفة به يحدثان في نفس الإنسان نوعا من السعادة التي لا توصف[5].

ويعرف "غريغوريوس النيصي" السعادة في المسيحية بأنها:«مجموع الخيرات كلها وكمالها، وهي في الله، لأنه الوحيد السعيد حقيقة. إنها تتضمن عدم الفساد والخير والجمال الذي لا يوصف، والحسن الذاتي وكمال القدرة والفرح الدائم»[6]، يقول "ثيودور حلاق" معلقا:« وما سعادة الإنسان إلا مشاركة في

---

[1]- المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2005/2004م)، ص27.

[2]- رشاد الشامي، **موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية**، (القاهرة مصر: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، دط، 2002 م)، ص129.

[3]- حمد الفاصل بن علي، **مقدمة منهجية في تاريخ الأديان المقارنة**، ص3.

[4]-**فقه التحيّز(رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد)**، من أعمال مؤتمر التحيّز الثاني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص20.

[5]- أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص7.

[6]- ثيودور حلاق، **اللاهوت الصوفي حسب القديس غرغويوس النيصي**، ص19.

سعادة الله، ولهذه المشاركة درجات تزداد بازدياد نمو الحياة الروحية، فبمقدار ما يكون الإنسان سعيدا بقدر ذلك يشبه الله»[1]، فهي غاية الحياة الفاضلة[2]. أما أوغسطين فقد أكثر دقة لأنه يرى أن الإنسان لا يستطيع أن يجد سعادته الحقيقية إلا في نيل الاتحاد مع الله، ولذلك فإن غاية كل تفكير وهدفه هو ارتقاء العقل إلى الله والاتحاد النهائي معه[3]، ويؤكد أن الحياة السعيدة هي النعيم في الله، ومن أجل الله، ولا شيء غير هذه الحياة يمكن أن يسمى سعيدا، فالسعادة والحقيقة شيئان مترادفان، والذي يطلب الواحد يطلب الآخر، وذلك لأن مصدرهما واحد هو الله[4]، لذا نجده يميز بين ثلاثة أصناف من الناس؛ أولئك الذي يحصّلون العلوم والمعارف الدنيوية دون أن يعرفوا الله فيقول فيهم:«ما أشقى الإنسان الذي يعرفها كلها ويجهلك». والصنف الثاني من حقق معرفة الله فيقول في شأنه: «وما أسعد من يعرفك وإن كان يجهلها»، أما الصنف الثالث فهو «من يعرفك ويعرفها لا يسعد بها بل بك يسعد»[5]. فكل معرفة لا تمد يد العون للنفس في طريقها إلى الله عند "أوغسطين" وأتباعه فهي باطلة، وفضول ضار[6].

أما في التصوف الإسلامي تعني الطمأنينة «سكون القلب وراحته»[7]، وهي حال رفيعة لا تكون إلا لعبد رجُح عقله، وقوى إيمانه، ورسخ علمه، وصفا ذكره، وثبتت حقيقته، وهذا لا يكون إلا في نهاية الطريق[8]. ولا شك أن ضريبة السعادة التي ينشدها الصوفي، تلك المعاناة التي يكابدها في بداية طريقه، وذاك الصراع النفسي الذي يصاحبه الحزن والقلق،والاضطراب الفكري والذي اصطلح عليه صوفية الأديان بالليالي المظلمة، ويعتبرون هذه الحالات بوابة التوبة وداعية الإنابة والشروع في خوض التجربة الصوفية ومعاناة الطريق الصوفي آملين تجاوز تلك الحالات، والوصول إلى الطمأنينة الجوانية، والراحة النفسية، والتغلب على حالات الشك باستعادة اليقين كما كان الحال مع أكابر رجال الحركة الصوفية في الأديان من أمثال القديس "أغسطين" و"الغزالي"[9]، ففي النهاية فهم يتحققون بهدوء القلب نتيجة لاستقرار الإيمان بالله في قلوبهم، وأنه مرجع الكل، ومصدر كل نعمة، ومنتهى كل أمل، وبذلك يصدق توكلهم عليه وحده، فالمعرفة الحقيقية بالله يصاحبها اطمئنان كامل، أو فرح حقيقي، أو سعادة غامرة، يقول "سهل بن عبد الله التستري":«إذا سكن

[1]- ثيودور حلاق، **اللاهوت الصوفي حسب القديس غرغوريوس النيصي**، (دب: منشورات المكتبة البولسية، ط1، 2001م)، ص19.

[2]- المرجع السابق، ص19.

[3]- أرمسترونغ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، ص281.

[4]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص239.

[5]- أوغسطين، **الاعترافات**، ص82.

[6]- أرمسترونغ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، ص281.

[7]- أبو الوفا التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص132.

[8]- المرجع السابق، ص132. وقد ورد ذكر اطمئنان القلب في القرآن الكريم: سورة الفجر: 27-28، الرعد: 28، البقرة: 260.

[9]- عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن"ملاحظات منهجية"**، ص ص34-35.

قلب العبد إلى مولاه، واطمأن إليه، قويت حال العبد، فإذا قويت أنس بالعبد كل شيء »[1]. وقد يعبر بعض الصوفية عن الطمأنينة بالفرح، فالفرح الحقيقي عندهم هو شهود الله تعالى في حركاتهم وسكناتهم، ورؤية المنعم الوحيد عليهم، فأعمال طاعاتهم، وعباداتهم ليس إلا فضلا منه ورحمة كما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ۝٥٨﴾[**سورة يونس: 58**].

وقد بيّن لنا "السراج الطوسي" في (اللمع) أن الطمأنينة على ثلاثة أقسام:

-**الأول للعامة**: الذين إذا ذكروا الله اطمأنوا إلى ذكرهم له، وأنه سوف يستجيب لهم، ويدفع عنهم الآفات، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝٢٧﴾[**سورة الفجر: 27**]، أي المطمئنة بالإيمان بأنه لا دافع، ولا مانع إلا الله.

-**الثاني للخاصة**: وهو ما اقترن بالرضا بقضاء الله، والصبر على بلائه، والإخلاص والتقوى، لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ۝١٢٨﴾[**سورة النحل:128**]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝٤٦﴾[**سورة الأنفال:46**].

-**الثالث لخاصة الخاصة**: وهو اطمئنان يختلف عن سابقيه، فأصحابه يعلمون أن لا تقدر أن تطمئن إلى الله أو تسكن معه هيبة له وتعظيما، إذ هو غاية لا تدرك، لأنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾[**سورة الشورى:11**]، وهم بفنائهم عن أنفسهم مأخوذون بجلال الله، وعظمته فشغلهم ذلك عن رؤية أعمالهم، وعن كل معنى، إذ هم لله لا لشيء دونه[2].

لكن التحوّل في مفهوم السعادة كان مع "أبي حامد الغزالي" حينما ربط السعادة الصوفية بالمعرفة بالله، وجعل منها نظرية متكاملة[3]، وهي تقترب من نظرية "أوغسطين"؛ فطريق السعادة عنده هو العلم والعمل به حيث يقول: «إذا رأيت إلى العلم فرأيته لذيذا في نفسه، فيكون مطلوبا لذاته، ووجدته وسيلة إلى دار الآخرة وسعادتها، وذريعة إلى القرب من الله تعالى، ولا يتوصل إليه إلا به، وأعظم الأشياء رتبة في حق الآدمي السعادة الأبدية، وأفضل الأشياء ما هو وسيلة إليها، ولن يتوصل إليها إلا بالعلم والعمل، ولا يتوصل إلى العمل إلا بالعلم بكيفية العمل، فأصل السعادة في الدنيا والآخرة هو العلم »[4]، كما يرى أن أجل اللذات وأعلاها معرفة الله، ولا يتصور أن يؤثر الإنسان عليها لذة أخرى، وذلك لأنه إذا كان المعروف أجلّ كانت المعرفة أكبر، وإذا كانت المعرفة أكبر، كانت اللذة أيضا، ولذلك فإن الإنسان إذا عرف الوزير فرح، ولو علم

---

[1]- السراج الطوسي، **اللّمع في التصوف**، تقديم: عبد الحليم محمود، (مصر: دار الكتاب الحديثة، دط، 1985م)، ص98.

[2]- التفتازاني، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ص134.

[3]- السراج الطوسي، **اللّمع في التصوف**، ص98.

[4]- الغزالي، **الإحياء**، ج1، ص12. للتوسع راجع: المبحث الثاني من الفصل الثالث.

بالملك لكان أعظم فرحا. وليس موجود أشرف من الله سبحانه وتعالى، لأن شرف كل موجود به ومنه، وكل عجائب العالم آثار صنعته، فلا معرفة أعز من معرفته، ولا لذة ألذ من لذة معرفته، وليس منظر أحسن من منظر حضرته[1]. كما أن اللذات المتعلقة بالجوارح الظاهرة تبطل بالموت، لكن اللذة أو السعادة الحاصلة من معرفة الله فإنها لا تبطل أبدا، بل إنها في الموت تقوى لخروج الإنسان من الظلمات إلى النور[2]. وعليه فسعادة الصوفي تتحقق له بمعرفة الله في الدنيا، وفي الآخرة.

وعليه: بعد هذه الرحلة مع خصائص التجربة الصوفية في الأديان السماوية نخلص إلى جملة نتائج:

– تعكس الحركة الصوفية عدم الرضى بأية واحدة من طرائق التعبير الجامدة عن المطلق والمقدس، ففتحت مجالا آخر، وعدّ التصوف تبعا لذلك تجربة إلهية على الأرض، ومحاولة جادة من الصوفي تمثلها في حياته.

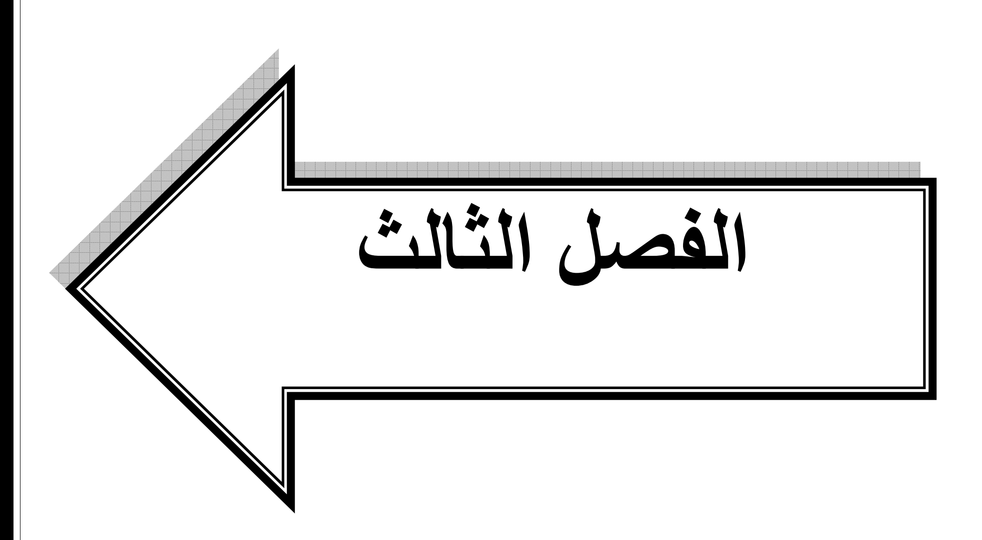
– إن الحديث عن تلك الخصائص ما هو إلا تأكيد على أن التجربة الصوفية تجربة دينية.

– قدّمت التجربة الصوفية في الأديان السماوية قراءة روحية باطنية لكل خاصية وفق الدائرة الدينية التي ينتمي إليها كل تصوف؛ فالصوفي اليهودي أوّل مثلا تجربة الفناء على أنها التصاق بالإله (ديفيقوت)، وأوّله المسيحي على أنه اتحاد وتأله وفق عقيدة التثليث، وأوّله الصوفي المسلم على أنه فناء مؤسس على عقيدة التوحيد.

* * *

[1]–عامر النجار، **نظرات في فكر الغزالي**، (دب: شركة الصفا للنشر، دط، 1990م)، ص68.

[2]– المرجع السابق، ص68.



أثر تصوف الأديان السماوية في مفهومي:

الألوهية والعبادة

المبحث الأول

المبحث الثاني

إن التصوف، وإن كان انقلابًا عارمًا على الأوضاع كما بيّنا في الفصول السابقة، فهو ثورة على المفاهيم الدينية كما حدَّدها الفقهاء، والمتكلمون، والفلاسفة في الأديان السماوية الثلاثة؛ لذا عدَّ "هنري برجسون"« التجربة الصوفية المصدر العلمي التجريبي الذي يملكه الإنسان إذا أراد أن يستبين حقيقة الدين، ويدرك وجود الإله، ويعي ما يطلبه منه[1]، وأكّده "بول تلش" بقوله: «إن الحركة الصوفية تعكس عدم الرضا بأية واحدة من طرائق التعبير الجامدة عن المطلق والمقدس»[2]. وفي هذا الفصل سنحاول توضيح الجديد الذي أدخله التصوف على مفاهيم الدين من خلال المبحثين التاليين:

المبحث الأول:

التفسير الرمزي أو الإشاري في تصوف الأديان السماوية.

من الأحكام المستفادة من تاريخ التصوفات أن لا تصوف من غير انحناءة ضرورية إلى التأويلات الرمزية[3]، لذا فالأخذ بمنهج التأويل[4] قدر مشترك بين التجارب الصوفية عامة، وصوفية الأديان السماوية خاصة، بل ذهب البعض إلى اعتبار «المتصوفة هم حقًّا المفسرون الأحقُّ لتقاليدهم الدينية، لأنهم قد وصلوا إلى درجة عميقة من التناسب الداخلي مع حقيقتها المتضمنة فيها. وتجدر هنا الإشارة إلى أن هذه التفاسير المختلفة لا تستنتج بمقاربة ذهنية مجردة، إنها تستخرج من خلال خبرة عملية حية بحقائق تلك النصوص الدينية المُوْحَى بها. وبهذا المعنى فإن المتصوفة مع الروحانيين في الأديان الأخرى ينبغي اعتبارهم المفسرين

---

[1]-برجسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدايم، (مصر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دط، 1981م)، ص6.

[2]- عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن**، ص 14.

[3]- انظر: كمال جعفر، **التصوف طريقًا وتجربة ومنهجًا**، ص162 وما بعدها.

[4]- **التأويل**: تكاد تتفق المعاجم اللغوية على أن التأويل يفيد الرجوع والعود. أما في اصطلاح العلماء فله ثلاثة معان: الأول: أن يراد بالتأويل حقيقة ما يؤول إليه الكلام، وإن وافق ظاهره، وهذا هو المعنى الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة. والثاني: يراد به (التفسير) وهو اصطلاح كثير من المفسرين، ولهذا قال مجاهد (إمام أهل التفسير): إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، فإنه أراد بذلك تفسيره، وبيان معانيه، وهذا مما يعلمه الراسخون. والثالث: يراد به صرف اللفظ عن ظاهره الذي يدل عليه ظاهره إلى ما يخالف ذلك، لدليل منفصل يوجب ذلك، وهذا التأويل لا يكون إلا مخالفًا لما يدل عليه اللفظ ويبينه. وهذا هو التأويل الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمِّه. المرجع السابق، ص156 وما بعدها.

الروحانيين الحقيقيين لتقاليدهم الدينية ونصوصها»[1]. فهناك إذن تفسير روحي أو صوفي أوجده صوفية الأديان السماوية. وهذا ما سنتناوله فيما سيأتي:

المطلب الأول: الظاهر والباطن في الأديان السماوية:

يعدّ (الظاهر والباطن) موضوعا جوهريا في التصوف تولّد عن الحاجة الملّحة للتوفيق بين الحقيقة والشريعة، وبرز للوجود عندما اعتبر الصوفية الشعائر والعبادات والطقوس والعقائد كقشور تتضمن جوهرا خاصا لا يمكن الحصول عليه إلا من الباطن عن طريق التجربة الصوفية[2]. وقد تحدث "كمال جعفر" عن الظروف التاريخية التي أُثيرت فيها هذه القضية خصوصا فيما يتّصل بالأسباب السياسية والاجتماعية والفردية التي أسهمت في تفاقم تلك المشكلة، وعالجها من خلال دراسة ظروف نشأتها، وهذه القضايا كما بيَّنها:

- الشعائر والطقوس والعبادات والعقائد لا لزوم لها.
- الشعائر والطقوس والعبادات غير مجدية وحدها.
- الشعائر والطقوس والعبادات ضارة، ويجب التخلص منها.

وباستعراض هذه القضايا نجد اثنتين منها تقفان موقفًا مضادًا وعدائيّا بالنسبة لتعاليم الدين ومراسمه، وإن اختلفت حدّة هذا الموقف؛ حيث تبدو أقل في القضية الأولى وأعنف في القضية الثالثة، أما القضيتان الأخريان فتشتركان في إعلان ضرورة إضافة شيء إلى هذه التعاليم، والمراسم لكي تكون كاملة وناضجة. وباستفتاء التاريخ نجد أن لكلّ قضية من هذه القضايا دعاة في كل دين. وقد أفصح بعض الصوفية في مختلف الأديان عن رأيهم في تأكيد جانب المراسم والتعليمات بصورة مبالغ فيها قد يصبح في حدٍّ ذاته عقبة في سبيل التقدّم الروحي، حتى استحال كثير من الأديان على يد حفنة من الكهنة المغرقين في فنّ الطقوس والمراسم إلى نظام أصمّ متحجِّرٍ لا تنفذ فيه أشعة الروح، ولا تتخلّله قداسة الحياة، يقول "كمال جعفر" معلّقا: «ومن الإنصاف أن نقول أيضًا إن لمثل هذه الأقوال ما يعززها من شواهد التاريخ، وما يبررها من الحوادث والآثار الخطيرة التي ترتبت على تدخل بعض رجال الدين المتزمتين في الأديان الأخرى، ونحن نعلم جيدًا كيف كانت الكنيسة المسيحية في الماضي عبئا لا يطاق على الدين نفسه قبل أن تكون عبئا على

---

[1]- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني (من أجل ثورة روحية متجددة)**، تصدير: محمود عزب، تقديم: عمار علي حسن، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، دط، 2013)، ص288.

[2]-كمال جعفر، **التصوف، طريقًا وتجربة ومذهبًا**، ص50 وما بعدها.

المتدينين. ومن الإنصاف أيضًا أن نقول أن بعض هذه الأقوال لم يخلُ من تحامل تدفع إليه الرغبة في التحلّل من التزامات الدين أو الكره الشخصي لأفراد اقتضت ظروفهم أن يمثلوا الدين بينما خلا سلوكهم الفردي أو الاجتماعي من المكارم التي توحي بها روح هذا الدين. وهنا يقع الخلط الحتمي الخاطئ بين الدين كمبادئ، وبين الأشخاص كممثلين لهذه المبادئ. والتاريخ يحدّثنا أيضًا عن بعض الصوفية ممن لم يتردد في إعلان الدين التقليدي حجر عثرة في سبيل الانطلاق الروحي، وأنه يشدُّ الإنسان إلى ضيق الأفق وحضيض التزمت. ومن هنا ينشأ ولا شك أقوى أنواع الصراع بين الدين والتصوف والذي غالبا ما ينتهي إلى محاولات التوفيق التي كلّلت في غالب الأحيان بالنجاح.

إن ظهور مفهومي الباطن والظاهر ترتب عنه اعتماد منهج التأويل، ويرجع "عرفان عبد الحميد" ظهور دعوة ثنائية الظاهر والإشاري في الأديان السماوية وما دار حولها من خصومات بين الفقهاء والمتكلمين من جهة والصوفية من جهة أخرى أساسا إلى نصوص الوحي الإلهي، وكيف ينظر إليه المؤمنون بمرجعيته المطلقة، إذ يمكن فهمه من زاويتين متضافرتين لا متنافرتين هما: من جهة اعتبار مصدره الغيبي المفارق، وهو بهذا المعنى يسمو ضرورة على دلالات اللغة البشرية المعتادة، وهنا لا يمكن استيعابه. ومن جهة كونه رسالةً وشرعًا، وأحكامًا تخاطب المكلفين بالالتزام بها على تفاوت أفهامهم. ومن هذا الاعتبار لابدَّ أن يأتي الوحي في عبارات بيّنة، وواضحة، ومباشرة تتّسع لها لغة البشر؛ لكن لابدَّ أن يكون المعنى الإشاري امتدادًا طبيعيًّا للمعنى اللغوي، لا رادًّا له ولا مجاوزًا له، وإلا أصبح ذلك المعنى الإشاري تحريفًا للكلم عن مواضعه[1].

أما التصوف الإسلامي فقد ظهر كعلم جديد يعطي المفهومات الفقهية الجامدة من تحليل وتحريم روحا جديدة، ويمزجها بالعاطفة الدينية المؤسسة على أعمال القلوب من مقامات وأحوال، وعلى هذا الأساس بدأ يتّجه نحو فهم العبادات والأحكام فهما باطنيا يخرجها من حدود الفقه الجامدة على حدِّ قول الصوفية[2].

أما التصوف المسيحي كما يؤكد "أوغسطين فلم يكن إلا تنفيذًا لتعاليم المسيحية، مع أن "برجسون قد ميَّز بين الدين الجامد الذي تمثله الكنيسة، وهو كما يعرّفه دين اجتماعي محافظ، ودين

[1]- عرفان، عبد الحميد، **في التصوف المقارن–ملاحظات منهجية**–مجلة إسلامية المعرفة، عدد36، سنة 2004/1425م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (الولايات المتحدة الأمريكية)، ص ص23-24.

[2]- محمد جلال شرف، **دراسات في التصوف الإسلامي**، ص ص 15-17.

الصوفيين الديناميكي، وهو دين شخصي ومجدد، لكنه في الأخير يؤكد أن لا تعارض بينهما، ويؤكد ذلك "فلاديمير لوسكي" بقوله: «اللاهوت والصوفية لا يتعارضان بل يتساندان ويتكاملان»[1]، لكن صورة ذلك التعارض بين الصوفيين واللاهوتيين، أو بين الروحانيين والأساقفة، أو بين القديسين والكنيسة حمل مشعله المؤرخون البروتستانت[2]. وسبب هذا التوافق بينهما هو وحدة الغاية، يقول "فلاديمير لوسكي": «فاللاهوت بخلاف الغنوسية، حيث غاية الغنوسي المعرفة بحدِّ ذاتها، هو دائما في آخر المطاف وسيلة ومجموعة معارف في خدمة غاية تتجاوز كل معرفة، هذه الغاية الأخيرة هي الاتحاد بالله أو التأله، وهكذا ننتهي إلى استنتاج قد يبدو مفارقًا إلى حدٍّ ما: فيكون للنظرية المسيحية معنى عملي للغاية، وذلك بقدر ما تكون أكثر صوفية، وتبدو مباشرة إلى الغاية الأخيرة، غاية الاتحاد بالله. وإذا نظرنا من وجهة نظر روحية إلى كل الصراعات العقائدية التي خاضتها الكنيسة عبر القرون، يبدو أنه كان يسيطر عليها همّ دائم لدى الكنيسة، وهو أن تصون في كل وقت من تاريخها إمكانية بلوغ ملء الاتحاد الصوفي والهمُّ الأساس، ورهان الصراع الذي يشغل الكنيسة عند الإجابة عن الأسئلة التي طرحت على التوالي في خصوص روح القدس والنعمة، والكنيسة نفسها –وهذه مسألة عقائدية مطروحة في زماننا هذا– هو دائما إمكانية الاتحاد بالله، وطريقته، ووسائله. هذا وكل تاريخ العقيدة المسيحية يتطور حول النواة الصوفية ذاتها التي تم الدفاع عنها بأسلحة مختلفة ضد أعداء متعددين على مرّ العصور»[3]. ويؤكد أن أساس التصوف المسيحي هي العقائد المسيحية حيث يقول: «العقائد اللاهوتية التي صيغت أثناء هذه الصراعات يمكن أن تُبحث في ارتباطها بالغاية الحيوية التي كان ينبغي أن تساعد على بلوغها –عنيتُ الاتحاد بالله– وإذ ذاك تظهر هذه العقائد وكأنها أساس الروحانية المسيحية»[4].

وفي اليهودية أيضا برزت ثنائية الظاهر والباطن بوضوح، وهي تقوم على فكرة أساسية مفادها أن التوراة وما تحويه من قصص وروايات ما هي إلا عباءة خارجية، تمثل الجزء المرئي منها، وتسمى (جوف توراة) أي (بدن التوراة)، أما وجهها الباطني فيتمثل في تلك الأسرار العميقة[5] التي تُضمرها، وربما هذا ما

---

[1]- فلاديمير لوسكي، **اللاهوت الصوفي لكنيسة الشرق**، تعريب: نقولا أبو مراد، (بيروت: منشورات النور، دط، دت)، ص6.

[2]- المرجع السابق، ص6.

[3]- المرجع السابق، ص ص7-8. وينظر: الفصل الثاني من الباب الأول.

[4]- المرجع السابق، ص8.

[5]- يحي زكريا، **مفهوم العهد في التصوف اليهودي**، ص ص66-67.

دفع إلى الاعتقاد في مقولة أن (التوراة كُتبت بنار سوداء على نار بيضاء)، وأن النص الحقيقي هو المدوّن بالنار البيضاء، وهو ما يعني أن التوراة الحقيقية مختفية على الصفحات البيضاء لا تدركها عيون البشر.

من هنا نستنتج أن المفهوم السائد لديهم أن للتوراة معانٍ ظاهرة يستطيع اليهودي أن يفسرها، ويفهمها، ولها معانٍ باطنية هي المعاني السرية أو الغامضة، هي أسرار التوراة التي لا تتاح إلا لقلة قليلة من العارفين بالأسرار[1]، لكن الذي فعلته القبّالاه أنها غلّبت التفسير الباطني، وسميت لذلك "قواعد الغيبيات". ونظرًا لهذا الموقف الأحادي تولَّد توتر بطبيعة الحال بين القبّاليين كمدافعين عن التفسيرات الباطنية، والفقهاء الشرعيين كمدافعين عن الشريعة؛ حيث اعتبر العالمون بأسرار القبّالاه أنفسهم أعلى منزلةً، بل كانوا يسخرون من الحاخامات فيقرأون الكلمة العبرية (حمور)، أو (حمار) باعتبارها اختصارًا لعبارة «حاخام موفلآ في راف رابان»، كما كانوا يطلقون على فقيه الشريعة: (الحمار المشناوي)، وكانوا يقتبسون عبارات سلبية قدحية من العهد القديم للسخرية بها من الدراسات التلمودية، واعتبر بعضهم أقوال لوريا أهم من الشولحان عاروخ[2]، وبلغ الأمر حدَّ التطرف بتنصيب الحسيديين للتساديك كقائد روحي مكان الحاخام، لكن في الأخير هيمنت القبَّالاه وتصاعدت معدلاتها في اليهودية ما أدى إلى تراجع اليهودية الحاخامية ومؤسساتها[3].

---

[1]-سامي الإمام، **القبَّالا (קַבָּלָה) بين الحقيقة والخيال**:

(2018/01/25)*https://www.facebook.com/photo.php?fbid*

[2]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص ص 250-251.

[3]- المرجع السابق، ص28.

المطلب الثاني: التفسير الرمزي في التصوف اليهودي:

يعدّ التأويل، وهو «في مجال الكتب المقدسة معناه تفسير الرمز بما يكشف عن المعاني الباطنية الخفية ويتجاوز المعاني الظاهرة»[1] الهاجس المهيمن على التصوف اليهودي[2] بدليل الحرص الدائم على استخدام لفظة "قبّالاه" بدلًا عن "التصوف اليهودي" من أجل إبراز خصوصيتها "كتراث تأويلي صوفي غنوصي"[3] يعنى بترسيخ الفكر الخلاصي من خلال إضفاء معانٍ روحية على المعاناة اليهودية جراء النفي، بحثًا عن سبيل للخلاص، وعلى هذا الأساس تسمى علوم القبالاه بـ(علم الحقيقة)[4]، وهي مجموعة شروح وتفسيرات للكتب اليهودية المقدسة، وميزتها أنها ترفض الاعتماد على حرفيتها، وتؤمن أن لهذه النصوص روحًا هي التأويلات التي يستخرجها الواصلون[5] أو العارفون بالفيض الرباني، ولذلك يؤكد "المسيري" أن هذه التفسيرات القبّالية تشكّل تراجعا جوهريا عن الفكر التوحيدي[6].

يرى القبّاليون أن الجوانب الحرفية للتوراة ليست سوى ستر وأغلفة وأغطية خارجية عند مقارنتها بالأسرار الخفية المتأصلة والمضمرة في جوانبها الداخلية (أي القبّالاه)؛ فالرابي "شمعون بار يوحاي" جاء لكشف الجانب الخفي أو الغيبي أو الباطن من التوراة في كتابه (الزوهر)، وأوضح أن التوراة والقبّالاه هما وجهان لجوهر واحد، حيث تشكل التوراة ذاتها الغطاء الخارجي لهذا الجوهر، في حين تشكل القبّالاه القلب الداخلي لهذا الجوهر، وتكشف عن المكنون الخفي تحت هذا الغطاء الخارجي للتوراة. فالتوراة تكشف عن أقوال الله في حين تكشف القبَّالاه عن الجوهر المكنون للوجود؛ مثل العلاقة بين الجسد والروح[7].

---

[1]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2015م). ص114.

[2]- يحي زكريا إسماعيل، **مفهوم العهد في التصوف اليهودي**، ص244.

[3]- المرجع السابق، ص ص244-245.

[4]- حاييم الزعفراني، **يهود المغرب والأندلس**، ج1، ص138.

[5]- عبد المنعم الحفني، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود**، ص166.

[6]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص6.

[7]-سامي الإمام، **تيسير فهم القبّالا** (**أسرار الحكمة الباطنية**)(2017/5/7) *https://www.facebook.com/samy.alemam*

وعليه: يقوم التصوّر القبّالي على وجود معنى روحي مستتر للتوراة والتلمود متصورًا أنهما قد تضمنا معنى إلهي خفي ودعوة خلاصية، وكان لابد من العثور على هذا المعنى الداخلي في (قبّالاه الزوهار)، وفي كتابات أتباعها، وهكذا فإن تلك الميول المتبحرة المعنية كليًّةً بالشريعة، وبالتفسير الحرفي قد فهمت على أنها تتناقض تناقضًا مباشرًا مع قاعدة التصور الصوفي، ودعوته الخلاصية، ومن هنا كان لابد من رفضها[1]. ومن هؤلاء القبّاليين "حاييم فيتال"*(Ḥayyim ben Joseph Vital)*[2] الذي سعى إلى تعديل ما سمّاه سوء الفهم السائد للتوراة كشريعة فقط أو كرواية حرفية موحى بها،كما طمح إلى إعادة التوراة إلى أصلها الإلهي الخفي الأصيل، وإلى مغزاها الروحي الحقيقي، كما سعى جاهدًا لمماهاة التصور الروحي للتوراة مع القبّالاه مجادلا أن للكتاب المقدس طبقة مستترة، ويعتبر هذا موقفًا يضائل أولوية المستوى الحرفي الموحى به، حيث يؤكد أن دعوة الأدب القبّالي تكمن في اكتشاف هذا المستوى، وحلّ رموزه، إذ لم يعد يتحتّم –في رأيه– النظر إلى الاهتمامات القانونية التقليدية والتفسير الحرفي للهالاخاه على أنها مركز اليهودية لأنها تعكس توراة المنفى، ولابد من وضع القبّالاه من الناحية الأخرى في موقع أعلى من الهالاخاه من حيث الأهمية والموقع طالما أنها توراة الخلاص[3]. ووطّد "فيتال" هذا الفهم الثنائي للتوراة على أنها روح مستترة، وشريعة موحى بها تحت مفهومين متضاربين نشآ في الأدب القبّالي السابق (توراة شجرة الحياة) و(توراة شجرة المعرفة)؛ حيث يمثل المفهوم الأول (التوراة الروحية السامية الخفية الأبدية التي ستسود في المستقبل الخلاصي)، بينما يشير التعبير الثاني إلى (التوراة التابعة التي كانت قد أعطيت لليهود، تلك التي شدَّدت على البعد الحرفي وعلى القرارات الملتزمة بالنص القانوني)[4]، وعُدَّ الفهم الحرفي للتوراة وتطبيق الهالاخاه كليهما يشكّلان الوسيلة الجازمة في كل جوانب الحياة اليومية، ويعبران عن عهد المنفى، أما القبّالاه فهي تعبير عن العهد الخلاصي الجديد[5]. وبهذا يكون "فيتال" قد قدّم التفسير الصوفي للشريعة بمنظوره الأخروي بديلًا روحيًّا للتقليد القانوني الهالاخي السائد.

---

[1]– راشيل إليور، **المنفى والخلاص في الفكر الصوفي اليهودي**، مجلة الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية(*CISMOR*)، جامعة دوشيشا، العدد4، سنة 2004م، (اليابان)، ص21.

[2]– **حاييم فيتال (1542–1620م)**: كاتب قبّالي. عاش في صفد والقدس وصقلية. هاجر إلى دمشق عام 1597. من مؤلفاته: اليهودية: السيرة الذاتية الغامضة(كتاب الرؤى وكتاب الأسرار)

[3]– المرجع السابق، ص22.

[4]– المرجع السابق، ص23.

[5]– المرجع السابق، ص23.

وإن كان القبّاليون استسلموا للتفسير الباطني، فقد تركوا مجال التأويل مفتوحا على مصراعيه دون قيود، فتوسع أفق تأويل النصوص الدينية على خلاف التأويل في التصوف الإسلامي، ويرجع "كحلاوي" هذا التقييد إلى أسباب كثيرة أهمها رفض المؤسسة الدينية الرسمية ممثلة في سلطة الفقهاء، وأصحاب الفتاوى الدينية لعمل العقل المؤول، وثمراته، واعتراضهم على كل معرفة جاءت نتيجة التجارب الصوفية أو الذوقية[1]. لذا عدّت تأويلات القبّاليين صياغات جديدة كما في كتابات الزوهار، ولهم فيها رمزية شديدة التعقيد، لكن بالرغم من ذلك فقد كان للشعائر والممارسات والنواهي تفسيرات تقربها من العامة، وتفلسفها، وهي غاية لم يستطعها الفلاسفة، ولا حتى رجال الدين، وهذا هو سبب انتشار القبّالاه على الرغم من صعوبة الموضوعات التي تعالجها، وقربها من ميدان الفلسفة أكثر من مجال الدين، ولكن في الأخير يظل القبالي يهوديا وفيا ليهوديته كما يقول "عبد المنعم الحفني"، فالقبّالي بشكل عام يعيش، ويفكر في التراث، ويستخدم طرق الأحبار الموروثة لاستكشاف وتعميق مفاهيم هذا التراث، بل يفعل أكثر من ذلك، لأنه يعيد النظر في العقيدة، ويحدّدها بطريقته، ويظهر ذلك جليا بمحاولته أن يتفلسف التعارض بين اختيار الله لشعبه وبين النفي[2].

ومن أمثلة التفسير القبالي: تفسيرهم لقصة الشجرة التي أكل منها آدم وحواء باعتبارها الواقعة التي أدَّت إلى فصل التجليات السفلى (الملكوت) عن التجليات العليا، وإلى انفصال الإله عن الإنسان. ومن هنا تكون الخطيئة الأولى هي الانفصال الذي أدّى إلى نفي الشخيناه مع جماعة إسرائيل، أي أن الخطيئة قد أثّرت في مصير الإله نفسه تأثيرها في مصير الإنسان. فعظُم جرم الإنسان الذي أدى إلى تفتت الإله، ومن هنا تأتي أهمية ممارسة الشعائر الدينية التي تجد صداها في العالم العلوي وتؤثر فيه؛ لذا يحاول أتقياء اليهود من خلال صلواتهم، وأفعالهم أن يصلحوا الكون وأن يعيدوا الشخيناه من المنفى. وهي الفكرة التي أصبحت أساسية في القبَّالاه اللوريانية، ويطلق عليها عملية (تيقون) أو (الإصلاح)؛ أي إصلاح الانفصال، ورأب الصدع الذي حدث بين الإله والإنسان نتيجة الخطيئة؛ لذا يرى "المسيري" أن هذه الفكرة هي أدقُّ تعبير عن الحلولية القبّالية[3].

[1]- محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2008 م)، ص72.

[2]- عبد المنعم الحفني، **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود**، ص170.

[3]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص260.

يفصل الزوهار في هذه المسائل كلها بأسلوب غارق في الرمزية، والتفسير الباطني للأسفار الخمسة بزعم أن الأسلوب الرمزي هو وحده الكفيل بكشف المعاني الحقيقية للنصوص الكتابية، وأنه تبعًا لهذه الحقيقة فإنه لا يجوز الوقوف عند الدلالات الظاهرية للنصوص. ويعتمد (الزوهار) في الكشف عن تلك المعاني الخفية، والمستورة منهجًا رباعيًّا في التأويل اصطلح عليه بالأحرف الأولى من اسم (ب.ر.د.س)، أي فردوس[1]. وهذا المنهج الرباعي يتألّف من:

- *Peshat* (بالعبرية פשט أي البسيط): ويدل على المعنى الظاهري المباشر للنص.
- *Remez* (بالعبرية רמז أي الترميز) ويراد به التأويل الرمزي الإشاري.
- *Derus* (بالعبرية דרש أي البحث أو الدراسة): ويقصد به الشرح والبيان المستنبط من التلمود.
- *Sod* (بالعبرية סוד أي الأسرار والألغاز): وهو التفسير الباطني المستفاد من التجربة الذوقية[2].

ومن أشهر من اعتمد التأويل الرمزي "فيلون" اليهودي بشرحه للتوراة وفق المنهج الرمزي المجازي[3]، وأهم خاصية لعمله هذا أنه حجب المعاني الظاهرة للأسفار المقدسة، وأظهر المدلولات الرمزية، ومن أقواله: «إن التوراة في جملتها تاريخ بني إسرائيل تصيبهم النعم إذا راعوا الشريعة، وتلحقهم النقم إذا عصوها وتخلو عنها. وهي تمثل قصة النفس مع الله، تدنو النفس من الله بقدر ابتعادها عن الشهوة فتصيب رضاه، وتبتعد منه بقدر انغماسها في الشهوة، فينزل بها سخطه»[4]. ونذكر مثالًا يبرز توجهه الرمزي من خلال تأويله للإصحاح الثاني من سفر التكوين[5]، والذي يتحدّث عن الأنهر الأربعة التي تخرج من عدن لتسقي الجنة، فقد حاول فيلون هنا أن يسبر غور الكلمات، ويتجاوز ما هو ظاهر للعيان، فيقول: «ربما تتضمن هذه

---

[1]- حاييم الزعفراني، **يهود المغرب والأندلس**، ج1، ترجمة: أحمد شحلان، (المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، دط، 2000م)، ص137.

[2]- المرجع السابق، ص137.

[3]- عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص16.

[4]- المرجع السابق، ص16.

[5]- (وَكَانَ نَهْرٌ يَخْرُجُ مِنْ عَدْنٍ لِيَسْقِيَ الْجَنَّةَ، وَمِنْ هُنَاكَ يَنْقَسِمُ فَيَصِيرُ أَرْبَعَةَ رُؤُوسٍ: اِسْمُ الْوَاحِدِ فِيشُونُ، وَهُوَ الْمُحِيطُ بِجَمِيعِ أَرْضِ الْحَوِيلَةِ حَيْثُ الذَّهَبُ. وَذَهَبُ تِلْكَ الأَرْضِ جَيِّدٌ. هُنَاكَ الْمُقْلُ وَحَجَرُ الْجَزْعِ. وَاسْمُ النَّهْرِ الثَّانِي جِيحُونُ، وَهُوَ الْمُحِيطُ بِجَمِيعِ أَرْضِ كُوشٍ. وَاسْمُ النَّهْرِ الثَّالِثِ حِدَّاقِلُ، وَهُوَ الْجَارِي شَرْقِيَّ أَشُّورَ. وَالنَّهْرُ الرَّابعُ الْفُرَاتُ). تكوين2: 10-14

الفقرة أيضًا معنى مجازيًّا. فالأنهر الأربعة رمز إلى الفضائل الأربع»[1]؛ أما نهر فيشون يمثل التعقّل، ونهر جيحون يشير إلى الرزانة، فيما يرمز نهر دجلة إلى الثبات ونهر الفرات إلى العدل. وهكذا حلَّ الرمز والمجاز محل الجغرافيا، كما يرى في الطقوس الدينية علامات على الشروط الخلقية اللازمة للعبادة، وفي تحريم الحيوانات النجسة قمعًا للشهوات الرديئة، ومثل هذا النقل كما يقول "عبد المنعم الحفني" ينزع عن الشريعة صفتها الظاهرية ويحولها إلى قانون باطني[2].كما اعتمد "موسى بن ميمون" –أهم مفسري الشريعة اليهودية– منهج التأويل الباطني للنص المقدس، ويعتقد أن لنصوص الكتاب المقدس معان مخفية تسمى (أسرار النص) تشبه على حدِّ تعبيره التفاح الذهبي في أباريق من فضة[3]. ويشرح ما يعنيه من ذلك أن الكلام كالعملة النقدية لها وجهان (ظاهر وباطن)، ينبغي أن يكون ظاهره حسن كالفضة، وباطنه أحسن من الذهب[4]، والظاهر يفهمه العامة، أما الباطن فلا يفهمه سوى الخاصة الذين يلجأون بعقولهم النيّرة إلى تأويلها. والهدف من اعتماده التأويل رفع الجسمانية التي لا تليق بجلاله، مثل ما جاء في نصوص الكتاب المقدس(سكن، صعد، سار، وقف، جلس، خرج، غضب،...)[5]، واعتبر كل ذلك أوهام يستلزم تأويلها، يقول "ابن ميمون": «فكل صفة يصفها الكتاب تؤدي إلى جسمانية يتأوّلها بحسب معناها»[6]، ويضيف: «والقصد من كل عاقل نفي التجسيم عن الله تعالى، وجعل تلك الإدراكات كلها عقلية لا حسية فافهم هذا واعتبر»[7]، ومن أمثلة تأويله (المأكول والمشروب)، فهي لا تعني سوى العلم والحكم[8]. وقد أوضح أن ظهور التشبيه كان بين فئة القرائين

---

[1]– عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1400هـ/1980م)، ص17.

[2]– المرجع السابق، ص17.

[3]– سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص99.

[4]– المرجع السابق، ص99.

[5]– حرّف الكتبة التوراة، وأثبتوا لله عددًا لا حصر له من الصفات البشرية، ومن تلك النصوص: ما جاء في سفر التكوين ﴿فَبَقِيَ يَعْقُوبُ وَحْدَهُ، وَصَارَعَهُ إِنْسَانٌ حَتَّى طُلُوعِ الْفَجْرِ. وَلَمَّا رَأَى أَنَّهُ لاَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ، ضَرَبَ حُقَّ فَخْذِهِ، فَانْخَلَعَ حُقُّ فَخْذِ يَعْقُوبَ فِي مُصَارَعَتِهِ مَعَهُ. وَقَالَ: «أَطْلِقْنِي، لأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ». فَقَالَ: «لاَ أُطْلِقُكَ إِنْ لَمْ تُبَارِكْنِي». فَقَالَ لَهُ: «مَا اسْمُكَ؟» فَقَالَ: «يَعْقُوبُ». فَقَالَ: «لاَ يُدْعَى اسْمُكَ فِي مَا بَعْدُ يَعْقُوبَ بَلْ إِسْرَائِيلَ، لأَنَّكَ جَاهَدْتَ مَعَ اللهِ وَالنَّاسِ وَقَدَرْتَ». وَسَأَلَ يَعْقُوبُ وَقَالَ: «أَخْبِرْنِي بِاسْمِكَ». فَقَالَ: «لِمَاذَا تَسْأَلُ عَنِ اسْمِي؟» وَبَارَكَهُ هُنَاكَ.فَدَعَا يَعْقُوبُ اسْمَ الْمَكَانِ «فَنِيئِيلَ» قَائِلاً: «لأَنِّي نَظَرْتُ اللهَ وَجْهًا لِوَجْهٍ، وَنُجِّيَتْ نَفْسِي) (تكوين32: 24–30). وفي سفر الخروج ﴿وَظَهَرَ لَهُ مَلاَكُ الرَّبِّ بِلَهِيبِ نَارٍ مِنْ وَسَطِ عُلَّيْقَةٍ) (خروج 3: 2). عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص ص219–120.

[6]– سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص114.

[7]– المرجع السابق، ص114.

[8]– المرجع السابق، ص114.

حينما تمسكوا بحرفية نصوص التوراة التي توهم بتصورات جسمانية لله تعالى فوقعوا في التجسيم والتشبيه. وقد حاول هو وغيره ممن ذهب مذهبه من الفلاسفة نفي التشبيه عن اليهودية الذي صرَّح به المفسرون دون الفلاسفة[1].

وعليه: بموقفه هذا يكون "ابن ميمون" قد اختط لنفسه طريقا مختلفا عن القباليين الحلوليين؛ فبينما فكر يظهر فيه بصورة جليّة تأثره بالتوحيد الإسلامي، ويتّضح من خلال جهده الفذِّ في صياغة أصول اليهودية على أساس هذا التوحيد، طرحت القبّالاه اللوريانية تصورًا للإله والكون ينطوي على كثير من الحلولية والشرك. وبينما يتحدّث بن ميمون عن إله واحد، تتحدّث القبّالاه اللوريانية عن إله يتألف من أب، وأم يتزوجان، وعن نجل إلهي على شكل شخيناه تجلس إلى جواره على العرش ويتخاطب معها. وما أقرب هذه الصورة من صورة التثليث المسيحي، لكن بينما كان المسيح من جنس ذكر، كانت الشخيناه الابنة المدللة، وفي نصوص أخرى هي الشعب اليهودي المنفى[2].

إذن لم تسلم نصوص الكتاب المقدس من التحريف والزيادة، فقد أوجد القبّاليون توراة أخرى أسموها توراة الخلاص، وهي توراة صيغت لتسريع خلاص اليهود ألغت كلّية المعنى الظاهري. وبالرغم من كل ذلك يبقى القبّالي وفيًّا لدينه، ولا يعني وجود توراة قبالية باطنية ظهور دين جديد، مع أن هناك من عدَّها كذلك، لكن الواقع التاريخي يؤكد خلاف ذلك.

المطلب الثالث: التفسير الرمزي في التصوف المسيحي:

لم يبتعد التصوف المسيحي كثيرًا عن التوجه القبّالي، وكان أوّل من بدأ القراءة الروحية والتفسير الرمزي والمجازي للكتاب المقدس مجموعة من الروحانيين المسيحيين ذكرهم التاريخ المسيحي بعد ذلك على أنهم معلمو اللاهوت الروحي منهم: "أوريجانوس"، "أنطونيوس"، "أمبرواز"، و"أوغسطين". ويمثل هؤلاء أصحاب أغلب الشروحات الروحية، والذين ميّزوا بين المعنى الحرفي والروحي للكتاب المقدس، وأطلقوا على العهد الجديد تسمية: (شريعة الروح)[3]. ويعدّ "أوريجانوس" أوّل من شرع في تفسير الدين المسيحي انطلاقًا من المنهج الذي يجاوز الدلالة الظاهرية للنصوص الكتابية، وأسس منهجًا متكاملًا في التفسير الإشاري يقوم

---

[1]- عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1400هـ/1980م)، ص120.

[2]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص6.

[3]-جاك جوميه، ومارتن إدوارد سبانخ، **المسيح ابن مريم**، ص49.

على ثلاثة محاور أو مستويات[1]: المستوى النصي اللغوي الحرفي (*literal*)، والمستوى التاريخي (*historical*)، والمستوى الروحي (*pneumatilkos-spiritual*)، أو السري الصوفي (*mystikos-mystic*)؛ وأساس هذا البعد هو القول المعروف للقديس بولس (لأَنَّ الْحَرْفَ يَقْتُلُ وَلكِنَّ الرُّوحَ يُحْيِي)[2]. ثم اتخذ هذا التأويل صورة رباعية يتدرَّج من المعنى الحرفي إلى المعنى الأخلاقي إلى المعنى الرمزي وأخيرًا الدلالة الصوفية. وهذا التأويل الرباعي –كما أوضحنا –تبناه متصوفة اليهود المنتمين إلى حركة القبّالاه، يقول "جوزيبي سكاتولين": «ومعنى ذلك أن الأحداث التي حدثت في العهد القديم ليست إلا مجازات وإيحاءات ورموزًا قصدُها الحقيقي الإشارة إلى ما تحقق في شخص المسيح عبر الزمان والمكان. على سبيل المثال فقصة خروج (*exodus*) بني إسرائيل من مصر مقصدها الحقيقي ليس قضية سياسية في تحرير شعب مستبَد من شعب مستبِد، إنما هو في المقام الأول صورة لقيامة المسيح من الكون، وانتصاره عليه، وعلى الخطيئة التي هي سبب الموت الأبدي، وكذلك هو إشارة إلى انتصاره على كل قوى الشّر التي تعمل لهلاك البشر. وكذلك فالخروج رمز لسرّ المعمودية لأنه فيها وبها يتحرّر المؤمن من موت الخطيئة ومن كل قوة الشرير. كذلك يرمز هذا الحدث إلى الاختبار الذاتي بالخلاص في الحياة الروحية الجديدة، وهي مشاركة في قيامة المسيح»[3]. ثم تلاه "أمبرواز" أستاذ "أوغسطين"، والذي تأثر بمنهجه في التفسير الروحي للكتب المقدسة[4]. لكن التأثير الأكبر كان مع القديس "أوغسطين" الذي تطور معه منهج التأويل، وخلَّف نظريات اختلطت بها الفلسفة مع العقيدة الدينية، وكونت علم اللاهوت الوسيط الذي يوفق بين العقل والوحي. لكن في الأخير يغلِّب المعنى الباطني على المعنى الظاهري، يقول "كمال جعفر" مؤكدا ذلك: «نلاحظ أن المفسرين المسيحيين في أغلب الأحيان يتغاضون عن المعنى الحرفي للنص نهائيا، مستبدلين إياه بالمعنى الذي يقترحونه زاعمين أن هذا المعنى وحده هو ما يجب أن يؤخذ به. على حين نجد معظم متصوفة الإسلام لا ينكرون المعنى الأصلي، بل ربما جعلوه الأساس الذي يمكن أن يضاف إليه ما يرون من معانٍ أخرى»[5]. ثمَّ جاء القديس" توما الإكويني" الذي أفرد علمًا خاصًا باللاهوت الطبيعي ليعالج قضايا الدين

---

[1]-كمال جعفر، **التصوف طريقًا وتجربة ومنهجًا**، (القاهرة: دار الكتب الجامعية، دط، 1970م)، ص159.

[2]-2كورنثوس3: 6.

[3]- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الديني**، ص ص314-315.

[4]- حسن حنفي، **نصوص من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، ص13.

[5]-كمال جعفر، **التصوف طريقًا وتجربة ومنهجًا**، ص159.

والفلسفة، فوضع مؤلفيه الكبيرين: (خلاصة الرد على الأمم) و(الخلاصة اللاهوتية)، لتأويل القضايا الدينية، وفهم الألغاز والأسرار الإيمانية كالثالوث المقدس والتجسد[1].

المطلب الرابع: التفسير الرمزي في التصوف الإسلامي:

لقد كان التفسير أبرز مجال تجلَّت فيه ثورة الفكر الصوفي؛ إذ تطلعت مهمة تفسير القرآن، وما اتصل به من كتابة للشعر وتأليف في (علم التصوف) إلى «محاولة إيجاد نظام فكري وفلسفي يستند إلى لغة أدبية رامزة تجلّت في اتجاهات إشراقية عرفانية، وحكمية ذوقية كان منطوقها مضادًا للقراءة الحرفية للنص، وللفهم الظاهري لمعاني آي القرآن وللحديث النبوي»[2]. برغم تحفظنا على قول الكاتب بالتضاد بين القراءة الرمزية والحرفية لأنه غير صحيح، وهذا ما سيظهر في الورقات التالية:

لقد سلك الصوفية طريقة خاصة في تفسيرهم لكتاب الله معتمدين على الإشارة، وأطلقوا عليه (التفسير الإشاري)[3]، معتمدين على حقيقة أن القرآن الكريم لا يقف عند معناه الظاهر، وإنما له باطن لا يكشفه إلا أصحاب الإشارات، وهذه الإشارات تأتي على شكل تجليات، ومشاهدات، وتلميحات يفيضها الله على قلوب الصفوة من عباده. ويراعي الصوفية في تفسيراتهم الرمزية جانبين:

- تفسيرهم الرمزي ليس مبتدعًا، فهم ينسبون للرسولﷺ حديث ابن مسعود، قال: قال رسول اللهﷺ (أُنزلَ القُرآنُ عَلى سبعة أحرفٍ لكلِ آية منها ظهرٌ وبطنٌ ولكلِّ حدّ مطلعٌ)[4]، والحقيقة أن لفظي:

---

[1]- كمال جعفر، **التصوف طريقًا وتجربة ومنهجًا**، (القاهرة: دار الكتب الجامعية، دط، 1970م)، ص429 وما بعدها.

[2]- محمد الكحلاوي، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص20.

[3]- **التفسير الإشاري**: عرفه الزرقاني بقوله: «هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف، ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر والمراد أيضا». ويمثل الغزالي للتفسير الإشاري عند شرحه للحديث الشريف: (لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة). فيقول: «والقلب بيت هو منزل الملائكة ومهبط أثرهم ومحل استقرارهم، والصفات الرديئة مثل: الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة فأنى تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب، ونور العلم لا يقذفه الله تعالى في القلب إلا بواسطة الملائكة. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ۝٥١﴾**[سورة الشورى:51]**، وهكذا ما يرسل من رحمة العلوم إلى القلوب إنما تتولاها الملائكة الموكلون بها وهم المقدسون المطهرون المبرأون عن الصفات المذمومات، فلا يعمرون بما عندهم من خزائن رحمة الله إلا طيّبًا طاهرًا». كمال جعفر، **التصوف طريقًا وتجربة ومنهجًا**، ص162.

[4]- أخرجه ابن حبان في (صحيحه)، رقم:75. والطبراني في (المعجم الكبير)، رقم: 10090و10273. وهو حديث ضعفه الألباني في كتاب (ضعيف الجامع الصغير)، رقم:1338. ابن حبان، **صحيح ابن حبان**، ج1، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفاسي، حققه وخرج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1408هـ/1988م)، ص ص276-277. والطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، ج10، حققه وخرج أحاديث: حمدي عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، دط، دت)، ص125وص182. الألباني، محمد ناصر الدين، **ضعيف الجامع الصغير** وزيادته، ص193.

(ظاهر وباطن) قرآنيان، كما يقول "كمال جعفر": «لا يمكن أن نعترض على الفكرة القائلة بأن في القرآن ناحية واضحة تدرك في ضوء الاشتقاق والتاريخ، كما أن به ناحية أخرى ربما كانت أخفى، وأعمق بالنسبة للأولى،... وعلى ذلك فالتقسيم الثنائي (الظاهر والباطن) لمعاني القرآن يشبه أن يكون طبيعيًّا أملاه المحيط الإسلامي نفسه مع بعض التحفظات»[1]، أما التقسيم الرباعي (الظاهر والباطن والحدّ والمطلع) يثير الكثير من التساؤلات كما يقول "جعفر كمال": «لأن هذه الفكرة –رباعية المعاني– نجد ما يماثلها تماما لدى القباليين الذين يعلنون أن كل نص في الكتاب المقدس يمكن تفسيره على أربعة أوجه ويرمزون إلى هذه الجهات بالحروف (ب، ر، د، س) أو (*prds*)، وتشير هذه الأحرف على التوالي إلى الكلمات: بشات أو شرح (*peshat*)، كرميز أو إشارة (*remez*)، داورويش أو موعظة (*darush*)، سود أو سر (*sod*)»[2] كما أسلفنا الحديث عنها.

– إنهم يختلفون عن إخوان الصفا[3]، وفرقة الباطنية، وحتى التصوف اليهودي والمسيحي ممن جعلوا التفسير الباطني هو وحده المراد من الآيات، وألغوا تفسيرها الظاهري، فلم يدَّعِ الصوفية المسلمون أولوية هذا الفهم بالصدق مع استبعاد التفسير الظاهري، بل بالتسليم أولًا بالتفسير الظاهري أو بالمعنى الحرفي، ولا ضير بعد ذلك أن تذكر معان أخرى تنكشف للنفس الصافية، لأنها ثمرة الإيمان. لذا إن

ويفسر "سهل التستري" هذا الحديث بقوله: الظاهر هو التلاوة، والباطن هو الفهم، والحدّ حلالها وحرامها، والمطلع إشراف القلب على المراد فقها من الله تعالى. وقد أورد "البغوي" في تفسيره الحديث بإسناده عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: (إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن ولكلّ حدّ مطلع)، واختلفوا في تأويله، قيل: الظهر لفظ القرآن، والبطن تأويله. وقيل: الظهر ما حدث عن أقوام أنهم عصوا فعوقبوا، فهو =في =الظاهر خبر وباطنه عظة وتحذير أن يفعل أحد مثل ما فعلوا فيحل به مثل ما حلّ بهم. وقيل: معنى الظهر والبطن التلاوة والتفهم، يقول: لكل آية ظاهر وهو أن تقرأها كما نزلت، قال تعالى: ﴿ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلًا ﴾**[سورة المزمل:04]**. وباطن وهو التدبر والتفكر، قال الله تعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ **[سورة ص:29]**، ثم التلاوة تكون بالتعلم (والحفظ بالدرس)، والتفهم يكون بصدق النية وتعظيم الحرمة، وطيب الطعمة. وقوله: (لكل حرف حدّ) أراد به: له حدّ في التلاوة والتفسير لا يجاوز، ففي التلاوة لا يجاوز المصحف، وفي التفسير لا يجاوز المسموع. وقوله: (لكلّ حدّ مطلع)، أي: مصعد يصعد إليه من معرفة علمه، ويقال: المطلع الفهم، وقد يفتح الله على المدبر والمتفكر في الويل والمعاني مالا يفتحه على غيره، وفوق كل ذي علم عليم. كمال جعفر، **التصوف طريقًا وتجربة ومنهجًا**، ص162. وأبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي، **معالم التنزيل في تفسير القرآن(تفسير البغوي)**، ج1، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1420هـ)، ص69.

[1]– كمال جعفر، **التصوف طريقًا وتجربة ومنهجًا**، ص ص156–157.

[2]–المرجع السابق، ص158.

[3]– **إخوان الصفا**: هم جماعة من فلاسفة المسلمين من أهل القرن الثالث الهجري بالبصرة، اتحدوا على أن يوفقوا بين العقائد الإسلامية والحقائق الفلسفية المعروفة في ذلك العهد فكتبوا في ذلك خمسين مقالة سموها "تحف إخوان الصفا". شارل حلو، **موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب**، ص ص59–60.

أصحاب الإشارات غير من يسمونهم الباطنية فالباطنية يصرفون الآية عن معناها المنقول أو المعقول إلى ما يوافق بغيتهم بدعوى أن هذا هو مراد الله، دون ما سواه. وأما أصحاب الإشارات فإنهم كما قال "أبو بكر بن العربي"[1] في كتابه (القواصم والعواصم) جاءوا بألفاظ الشريعة من بابها، وأقروها على نصابها، لكنهم زعموا أن وراءها معاني غامضة خفية، وقعت الإشارة إليها من ظواهر هذه الألفاظ، فعبروا إليها بالفكر، واعتبروا منها في سبيل الذكر[2].

وقد اشترط "الشاطبي"[3] شرطين للأخذ بالتفسير الباطني أو الإشاري، أحدهما: أن يصح على مقتضى الظاهر المقرر في لسان العرب، بحيث يجري على المقاصد العربية. والثاني: أن يكون له شاهد نصا أو ظاهرا في محل آخر يشهد لصحته من غير معارض. ثم قال «وبهذين الشرطين يتبيّن صحة ما تقدم أنه الباطن، لأنهما موفوران فيه، بخلاف ما فسّر به الباطنية، فإنه ليس من علم الباطن، كما أنه ليس من علم الظاهر»[4].

– وقد أقام الصوفية إشاراتهم وتفسيرهم الرمزي على قاعدتين كي لا يقعوا في التفسير الباطني[5] الذي حذَّروا منه، وهما: أولًا أن وراء الألفاظ الظاهرة يحتجب المعنى الباطني على قدر منازلهم، ومقاماتهم،

[1]– **أبو بكر بن العربي**(**468–543هـ**): هو محمد بن عبد الله بن محمد المعارفي الإشبيلي. وهو "غير محي الدين بن عربي" الصوفي. كان من كبار علماء الأندلس، وليّ قضاء إشبيلية، ثم صرف من القضاء، فأقبل على نشر العلم. له تصانيف شهيرة منها: (العواصم والقواصم)، (أحكام القرآن)، (قانون التأويل). ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج4، ص141.

[2]–انظر: محمد سالم أبو عاصي، **مقالتان في التأويل**(معالم في المنهج..ورصد للانحراف)، (دمشق: دار الفارابي للمعارف، ط1، 1430هـ/2010م)، ص31.

[3]–**الشاطبي**(**ت790هـ**): هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي. من أكابر الأئمة الثقات، له القدم الراسخ والإمامة العظمى في الفنون فقها وأصولا وتفسيرا وحديثا.له تآليف نافعة منها: (الموافقات)، (الاعتصام). عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، ج1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1402هـ/1982م)، ص191.

[4]– الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق، **الموافقات**، ج3، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، (دب: دار ابن عفان، دط، دت)، ص394.

[5]– **التفسير الباطني**: فبالرغم من أن الأساس الذي تستند إليه كل من الباطنية والصوفية، وقد يبدو مشتركًا وهو افتراض معان مخبوءة أو باطنية لآيات القرآن. إلا أن التفسير الصوفي يختلف اختلافًا جوهريًّا. فالباطنية من الإسماعيلية وغيرهم يرون أن الناحية الباطنية هي وحدها الصحيحة، ولا عبرة بالمعنى الظاهر. ولقد أوضح الغزالي في كثير من كتبه أن الذي يتبنى المعنى الحرفي دون تصرف أو تأويل يمكن أن يسمى حشويًّا، ومن تبنى المعنى الباطني الخفي وحده كان باطنيًّا، والذي جمع بين الاثنين أعرب عن إيمان كامل. وقد نقل عن الإسماعيلية أنهم لا يرون الطقوس الدينية الرسمية إلا نظامًا محكمًا من التراهات والأكاذيب، كما أن العبادات ليست إلا رموزًا لحقائق روحية مرتبطة في أغلب الأحيان بمذاهبهم السياسية والفلسفية. الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ص133. وكمال جعفر، **التصوف طريقًا وتجربة ومنهجًا**، ص162 وما بعدها.

وأنه لا ينبغي أن يكون المعنى الظاهر غاية مراد الله من كلامه، ومن ثم فإن إشاراتهم هي استكمال للتفسير بالمأثور من أجل إدراك باطنه[1]. وثانيًا أنها لا تحلّ محلّ التفسير بالمأثور، ولا تتعارض معه.

فالصوفي إذن يغوص بالفهم في الخطاب القرآني فيخرج بفهم أعمق في كل مرة يرتقي فيها، وخير مثال نورده في هذا المقام الفرق بين تفسير أهل الظاهر والصوفية لقصة مرافقة موسى –عليه السلام–للعبد الصالح سيدنا الخضر فيقول تعالى على لسانه: ﴿ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا ﴾ **[سورة الكهف:79]**، وفي الآية الثانية: ﴿ فَأَرَدْنَآ أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَوٰةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ﴾ **[سورة الكهف:81]**، وفي الثالثة: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ﴾**[سورة الكهف:82]**. فيرى الصوفي أن هذا الاختلاف في التعبير عن إرادة الفعل له حكمته، ولم يأت عبثًا، وهكذا فكل تعبير من هذه التعابير له علومه، وخصوصياته، فهذه الكلمات الثلاث هي حقيقة السير، والسلوك إلى الله تعالى، وهي التي تصاحب العبد من أول الأمر في حياته إلى نهايتها، يبين الصوفي المصري "أبو العزايم" أنه[2] في المرحلة الأولى أثبت الخضر لنفسه وجودًا عبر عنه بقوله:﴿فَأَرَدتُّ ﴾ أي أن الخضر هو الذي أراد، مثل ما يقول الإنسان في بداية سيره، وسلوكه (لقد صليتُ، وصمتُ، وزكيتُ، وحججتُ، وأمرت بالمعروف، ونهيت عن المنكر)، وإثبات الوجود صدود، وإن كان لا غنى عنه في البداية لأنه لم يترقَّ، ولذلك ينسب العمل لنفسه في كل شيء؛ ففيها بيان مراد العبد، وفيها رؤية المريد لعمله:﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ **[سورة التوبة: 105]**، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ **[سورة فاطر: 10]**. ولقول الخضر: ﴿فَأَرَدتُّ ﴾ مذاق آخر، ولأنها إرادة لفعل ظاهره عيب أمام الجميع، فقد نسب العيب لنفسه وقال: ﴿فَأَرَدتُّ ﴾. أما إذا ارتقى الإنسان في سيره وسلوكه إلى حضرة ربّه فلا يكون له مراد، ولكن يتّحد مراده بمراد ربه، وفي هذا رفعة مقام عبّر الخضر عنها بـ ﴿ فَأَرَدْنَآ ﴾. ورمزها هو اتحاد مراد العبد بمراد الربّ في قوله تعالى: ﴿ قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴾ **[سورة التوبة:14]** فالذي عذب هو الله، ولكن بالأيدي التي ستستعمل لنوال الأجر العظيم، وبالترقي في مسيرة السلوك إلى ملك الملوك، وبعد اتحاد مراد العبد بمراد ربّه يخفى مراد العبد لينفرد مراد الرب، وهذه

---

[1]– الغزالي، **الإحياء**، ومعه: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعلامة: زين الدين أبي الفضل العراقي، ج1، (بيروت: دار القلم، ط3، دت)، ص275.

[2]– **أبو العزايم (1869–1939م)**: هو محمد ماضي أبو العزايم. شيخ طريقة مصري. أسس الطريقة العزمية سنة 1934م. له مؤلفات عديدة في التفسير، والفقه وعلم الكلام، والتصوف، والفتاوى، والسيرة. الزركلي، **الأعلام**، ج7، ص16.

المكانة هي المعبر عنها بقوله سبحانه: ﴿ فَأَرَادَ رَبُّكَ ﴾، ورمزها قوله سبحانه للمؤمنين﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ ﴿١٧﴾ ﴾[سورة الأنفال:17]، وفي نفس الآية قوله تعالى لرسوله الكريم: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ فنفى القتل بعد أن أثبته لهم لينسبه لذاته جل وعلا، ونفى الرمي بعد أن أثبته له ﷺ ليثبته لذاته عز وجل. وبسمو هذا المقام تختفي أنت ببشريتك الحاجبة ليظهر هو سبحانه بأنوار تجلياته وأسراره. والرسول الكريم يجيب عن سؤال جبريل عن الإحسان فيقول: (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك)، فإن لم تكن، وانتفت كينونتك الحاجبة فإنك تراه، ولكن كيف تراه؟ والجواب: فإنه يراك، أي تراه به لا بك، فكان سبحانه سمع العبد، وبصر العبد، ويد العبد مع نزاهته سبحانه وتعالى.

وبالرغم من موقف الصوفية المعتدل في التفسير لأنه يحتكم إلى الشرع، فهناك أصحاب التفسير الرمزي المتطرف الذي عمدوا فيه إلى توجيه ألفاظ النصوص إلى معان غير تلك التي يدل عليها ظاهرها، وتأويلها كما يقول "عرفان عبد الحميد" على أبعد الوجوه، وقد مثل هذا الاتجاه "البسطامي"، و"الحلاج"، و"ابن عربي"[1]. الأمر الذي دفع ببعض العلماء من أمثال "ابن الجوزي" في (تلبيس إبليس)[2] إلى رفض أي تفسير صوفي للقرآن مهما دعا إلى سمو روحي أو أخلاقي، وفي ذلك تضييق لا مبرر له[3]. أما أصحاب الرؤية الموضوعية فقد قبلوه، فابن القيم قد عبّر عن شروط قبوله بقوله «وتفسير الناس يدور على ثلاثة أصول: تفسير على اللفظ، وهو الذي ينحو إليه المتأخرون، وتفسير على المعنى، وهو الذي يذكره السلف، تفسير على الإشارة وهو الذي ينحو إليه كثير من الصوفية. وهذا لا بأس به بأربعة شروط: إلا يناقض معنى الآية–أي في ظاهرها–وأن يكون المعنى صحيحا في نفسه–أي من غير معارض– وأن يكون في اللفظ إشعار به، وأن يكون بينه وبين المعنى ارتباط وتلازم. فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان استنتاجا حسنا»[4]. والناظر في هذه الشروط يجد أنها تشترط في كل تفسير، ولا نحسب أن مراد أهل الفيض والإشراق من تفسيرهم هذا، إنما مرادهم —بعد إقرارهم بالظاهر– استكناه النص، والغوص في استجلاء أسراره ومعانيه، بواسطة إشارات خفية لا تنكشف إلا لأهل العرفان منهم[5]. يقول "كمال جعفر": «ونرى أن هذا النوع من الفهم في القرآن مفيد للغاية على أن يراعى فيه اتفاقه مع الروح العامة للقرآن، ومع الاستعمال اللغوي وما أثر من تعاليمه ﷺ،

[1]– عرفان عبد الحميد، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1413هـ/1993م)، ص19.

[2]– ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص ص332-333.

[3]–كمال جعفر، **التصوف طريقًا وتجربة ومنهجًا**، ص160.

[4]– نقلا عن: محمد سالم أبو عاصي، **مقالتان في التأويل**، ص 32.

[5]– المرجع السابق، ص32.

وعلى أن يكون لهذا الفهم دوره الفعال في التأثير والتنشيط الروحي الذي يبعث على تنمية المشاعر النبيلة، وتحصيل مكارم الأخلاق، وبعد فهو فهم يضيف ثروة لا يستهان بها إلى تراثنا الروحي الإسلامي»[1]. ومن المدافعين عن تفسير الصوفية "ابن عطاء السكندري" حين يقول: «إن تفسير الصوفية بالرغم من كونه قد يبدو غريبًا، إلا أنه ليس إحالة أو تبديلًا للمعنى الأصلي-فقد يكون كذلك إذا قال الصوفية لا معنى للآية إلا هذا-وهم لم يقولوا ذلك، بل يبقون المعنى الأصلي على ما هو عليه، ويفهمون إلى جانب ذلك معاني أخرى يشاء الله أن تتفتح لها قلوبهم»[2].

وعليه: متى كان التأويل خاضعًا ملتزمًا بالشرع كما يبيّن "أبو العلا عفيفي"، فلا شك أن يؤخذ بعين الاعتبار مع ما قام بها أولئك المختصون فيها بآلياتهم الذهنية العقلية، ويؤكد أن كلتا المقاربتين ضرورية، بل يمكن أن نقول أن المقاربة الأولى أي الصوفية الروحانية قد تذهب أبعد من الثانية في كشف المعاني العميقة للنصوص الدينية. فالحقيقة أنه ليس في فهم مسائل الدين وتأويلها ما يصح أن نسميه صادقًا أو كاذبًا، ما دام قائمًا على أساس من الكتاب والسنة، وما دام المتأوّل لا يخرج بالنص عن المعاني التي جرى بها العرف في اللسان العربي. بل أقصى ما يجب أن توصف به تأويلات المتأوِّلين هو أنها حرفية ضيقة، أو متحررة واسعة، أو أنها أكثر عمقًا في الروحانية أو أنسب لموضوعها وهكذا، وإلا أي الفهمين صواب، وأي التعريفين صواب وأيهما خطأ "الصلاة أفعال وأقوال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم كما يقول الفقهاء، أو الصلاة مناجاة قلبية بين العبد والربّ، كما يقول الصوفية؟ وأي النظرين صادق وأيهما كاذب: النظر إلى الله باعتباره معبودًا، أم النظر إليه باعتباره محبوبًا أولًا ومعبودًا ثانيًا، لأن العبادة فرع المحبة؟[3]. يقول "أبو العلا عفيفي": «المسألة ليست مسألة صدق وكذب بل هي مسألة عمق أو حالة في درجة الروحانية التي تظهر في فهم الإسلام وتعاليمه»[4].

الثابت إذن أن صوفية الأديان جميعًا قد جهدوا من أجل تجاوز المعنى الظاهري والحرفي لنصوص الوحي الإلهي إلى المعاني الخفية والرمزية التي تعتبر الظواهر آنئذ مجرد إشارات للمعاني المستورة مع الالتزام –

[1]- كمال جعفر، **التصوف طريقًا وتجربة ومنهجًا**، (القاهرة: دار الكتب الجامعية، دط، 1970م)، ص161.

[2]- المرجع السابق، ص161.

[3]-أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص5.

[4]- المرجع السابق، ص5

عند الصوفية الملتزمين بأدب الدين والشرع- بالمعنى الظاهري ووجوب الوقوف عند دلالاته التكليفية[1] كما ظهر ذلك جليًّا في التصوف الإسلامي خلاف ما ذهب إليه أصحاب التصوف اليهودي والمسيحي حين بالغوا في تأويلاهم وألغوا المعاني الظاهرية.

[1]- عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن–ملاحظات منهجية**–مجلة إسلامية المعرفة، عدد36، سنة 2004/1425م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (الولايات المتحدة الأمريكية)، ص25.

المبحث الثاني:

أثر تصوف الأديان السماوية في عقيدة الألوهية والعبادة

المطلب الأول: أثر تصوف الأديان السماوية في عقيدة الألوهية:

وقد ركزنا على عقيدة الألوهية باعتبارها المشترك بين الأديان السماوية الثلاثة لوحدة مصدرها؛ لذا يطلق عليها (أديان التأليه الثلاثة). فهل وحدة موضوعها يعني وحدة التجربة الصوفية فيها؟ هذا ما سنتناوله فيما سيأتي:

الفرع الأول: وحدة موضوع التجارب الصوفية في الأديان السماوية:

من خلال ما تناولناه في فصول الدراسة يمكن أن نستخلص من المقارنة ما فحواه أن التجربة الصوفية في الأديان السماوية الثلاثة تتّفق في عدَّة نقاط؛ لكن أهمها على الإطلاق، والعلامة الفاصلة التي تجعل وجوه الاتفاق الأخرى نتيجة منطقية هي (وحدة موضوعها) أي: البحث عن الله أو معرفته، والاتصال به[1]، مع اختلافٍ يصل حدّ التباين في تفسيراتهم التي تنطلق من انتمائهم العقدي؛ فبينما يفسرها المسيحي الصوفي في ضوء عقيدة التثليث، يفسرها الصوفي المسلم في ضوء التصور التوحيدي للإله[2]، ويفسرها القبّالي اليهودي وفق الرؤية القبّالية التعددية للإله. وعليه: فهذه التجربة ليست إلا تجربة الصوفي مع الإله[3]، الأمر الذي يجعل علاقة التصوف بالدين أكثر وضوحًا في هذه النقطة حتى عدَّه البعض من أشرف العلوم باعتبار شرف موضوعه وهو الله، حيث يؤكد "بيير لوري" *(Pierre Lory)*[4] أن أهم ما يجمع بينهم هو (البحث عن اللقاء بالله)، ففي إشراق الصوفي وحده، وفي حالة وجده واتصاله يحظى بمحبوبه ويعرفه. وكل ما يستطيع أن يقوله عن هذه المعرفة هو ما قاله "أفلوطين" الإسكندري لمّا سُئل عمَّا رآه في حال وجده

---

[1]- كمال جعفر، **التصوف، طريقًا وتجربة ومذهبًا**، (القاهرة: دار الكتب الجامعية، دط، 1970م)، ص38.

[2]- المرجع السابق، ص38.

[3]- المرجع السابق، ص40.

[4]- **بيير لوري**: باحث أكاديمي فرنسي من جامعة السوربون، متخصص في الدراسات الدينية، والتصوف الإسلامي على الخصوص. وهو أستاذ الدراسات اللاهوتية ورئيس قسم التصوف الإسلامي في كلية الدراسات العليا في الجامعة.

فقال: المشهد هناك لمن يستطيع أن يراه[1]، أو ما عبَّر عنه "البابا شنودة الثالث" بقوله: «الإنسان الروحي هدفه الله وحده لا غيره.كل هدفه هو أن يسعى إلى الله، ويعرفه، ويحبّه، ويعاشره ويثبت فيه. ويكوّن علاقة معه، يسكن الله في قلبه، ويسكن هو في قلب الله. ويقول لله في حبّ (وَمَعَكَ لاَ أُرِيدُ شَيْئًا فِي الأَرْضِ)[2]»[3]، ولهذا أصبح من الممكن أن يعرف المتصوف: «بأنه العارف تارة والمحب العاشق تارة أخرى والصامت المنصت لخطاب الآخر تارة ثالثة، إنه المغترب الباحث باستمرار عن الحق»[4]، وهو ما صاغه صوفية الإسلام بلغة أخرى حين قالوا بأنه: «السلوك إلى ملك الملوك»[5]، فالوجه الأوحد للتصوف إذن هو التوجه لفاطر السموات والأرض في كل حال كما جاء في قوله تعالى: ﴿**إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ** ﴿٧٩﴾﴾**[سورة الأنعام: 79]**، وقوله أيضًا: ﴿ **قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ** ﴿١٦٢﴾﴾**[سورة الأنعام: 162]**، بينما يعلن الكتاب المقدس عن أقدم شكل في العلاقة بين الله والإنسان، وهذا هو التصوف كما يقول "ماهر فايز"، ودليلهم (سفر أيوب) باعتباره يحوي أطول حديث شخصي بين الله وأيوب، ومن أدلتهم أيضًا ما جاء في سفري رومْية[6]وملوك[7]، وغيرها من النصوص التي تربط بين الشخصيات المذكورة في الأسفار والله من خلال اسمه (إيلوهيم، يهوه...)، كما ربطت بين معرفته وعبادته[8]، أو كما جاء في إنجيل يوحنا: (قَالَ يَسُوعُ: أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ. لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَى الآبِ إِلاَّ بِي)[9]، وأيضًا (إِنْ أَرَادَ أَحَدٌ أَنْ يَأْتِيَ وَرَائِي، فَلْيُنْكِرْ نَفْسَهُ وَيَحْمِلْ صَلِيبَهُ كُلَّ يَوْمٍ، وَيَتْبَعْنِي)[10]، يقول "البابا شنودة الثالث": «إبراهيم أبو الآباء كان الله هو هدفه لذلك سهل عليه ترك أهله وعشيرته ووطنه (تك12: 1)، ويتغرب وهو لا يعلم أين يذهب (عب11: 8)،

---

[1]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص241.

[2]- مزامير73: 25.

[3]- البابا شنودة الثالث، **معالم الطريق الروحي**، ص9.

[4]- الكحلاوي محمد، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص9.

[5]- القشيري، **الرسالة**، ص 216.

[6]- انظر: رومية1: 19-20.

[7]- انظر: ملوك2: 5-19.

[8]- ماهر فايز، **مفهوم التصوف**، حصة: لاهوت المحبة الحر، حلقة 23، قناة الحياة. *www.elkarouz.com* (2018/04/19)

[9]- يوحنا14: 6.

[10]- لوقا9: 23.

بل سهل عليه أن يأخذ ابنه ليقدمه محرقة للرب»[1]، ويضيف: «وبولس الرسول سهل عليه أن يترك المركز والسلطة والصلة بالقادة، إذ لم يكن شيء من هذا هو هدفه، ...واستطاع أن يقول خسرت كل شيء وأنا أحسبها نفاية، لكي أربح المسيح (في3: 8). هذا هو هدفه الذي من أجله خسر كل شيء دون أن يحزن»[2]، فالصلاة، والصوم، والمعرفة، وكذلك التأمل، والقراءة كل هذه مجرد وسائل توصل المسيحي إلى هدفه الوحيد الذي هو الله ومحبته، ولاذ بالرهبنة وسيلة توصل إلى الله، ولذلك تُعرّف بأنها: «الانحلال من الكلّ للارتباط بالواحد»[3]. فالدافع الأساسي للتصوف البحث الإيجابي عن الله، ومن ثم خوض تجربة باطنية للاتحاد معه[4].

ومن هنا تلتقي التجربة الصوفية مع التجربة الدينية، لكن تزيد عليها عندما يتحوّل البحث عن الله والاتصال به، وتحقيق الشهود الهدف الأساسي لها. لكن نتيجة هذا البحث تختلف من تجربة إلى أخرى، إما أن تحافظ الذات على تفردها، واستقلاليتها عن الذات الإلهية، أو تقع في الاتحاد، والفناء فيها. وهنا يقع التمايز بين التجارب الصوفية في الأديان السماوية الثلاثة. وكأن الحق الذي تقرره هذه النظرات أن التصوف كتجربة روحية لا يمكن أن تنشأ في دين استقى من دين آخر، حتى وإن اتفقوا في جوهر التصوف؛ إذ لكلٍّ طبيعته ولأهله ظروفهم والعوامل المؤثرة في تجاربهم الروحية. ومن هنا يكون الأثر -إن وجد-عاملًا مساعدًا، وفي مراحل متأخرة، وكتفسير لهذا يقول "محمد إقبال": «ولا يمكن لفكرة أن تستحوذ على روح شعب من الشعوب ما لم يكن -على نحو ما- ملكًا خاصًّا لهذا الشعب، وربما استطاعت المؤثرات الخارجية أن توقظ روح الشعب من سباتها العميق لكن تلك المؤثرات لا تستطيع أبدًا أن تخلق تلك الروح من العدم»[5].

[1]- البابا شنودة الثالث، **معالم الطريق الروحي**، (القاهرة: مطبعة الأنبا رويس، دط، 1987م)، ص11.

[2]- المرجع السابق، ص11.

[3]- المرجع السابق، ص11.

[4]- زينر، **موسوعة الأديان الحيّة**، **ج1**، ص378.

[5]- محمد إقبال، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، ترجمة: حسن الشافعي، ومحمد السعيد جمال الدين، (مصر: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ط1، 1989م)، ص81.

إن وحدة موضوع التصوف دفع بالبعض إلى القول بـ(وحدة الأديان)[1]؛ وإن لهذه الدعوى جذورها التاريخية القديمة، إلا أنها برزت بقوة في عصرنا الحاضر. وهي من مظاهر تأثر علماء التصوف الفلسفي بالفلسفات الأخرى، حيث تولدت لديهم رغبة في محو الحدود التي تفصل بين العقائد والأديان، حتى ترسخت في أذهانهم فكرة أن هذه العقائد لها نفس القيمة النسبية إزاء الغاية المثلى التي ينبغي الوصول إليها، كما أن هذه الأديان تتجرد عن هذه القيمة إن لم تنتج المحبة الإلهية، هذه المحبة التي يمكن أن تعتبر مقياسًا موحدًا ثابتًا لتقدير الأديان. والعارف الحقيقي عندهم يرى أن الحقيقة موجودة رغم الخصومات التي تبدو بين العقائد المختلفة. وعلى ذلك فاليهود والنصارى والمسلمون، وأهل كل دين وثني إنما يعبدون الله مهما توجهوا، والمتدين محب لله، وكل الأديان ليست إلا طرقًا توصل إلى غاية واحدة، والخلاف في الأسماء، وليس في الأصل والغاية التي هي الحقيقة الإلهية، وممن نادوا بوحدة الأديان "ابن عربي"[2]، وقد عبَّر عن هذا المفهوم في أبيات شعرية:

لقد صارَ قلبي قابلًا كلَّ صورةٍ	**فمرعى لغزلانٍ وديرٌ لرهبانِ**
وبيتٌ لأوثان وكعبةُ طائفٍ	**وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآنِ**
أدينُ بدينِ الحبِّ أنَّى توجَّهتْ	**ركائبُه فالحبُّ ديني وإيماني**

وأما من دعا إليها من المسيحيين نجد "رامون لول"، ويؤكد هذه الدعوى أيضًا "روجيه أرنلديز"[3]حيث يقول: «إن الفكر الصوفي الملهَم من الوحدانية في عالمنا هذا المنقسم ليعبّر عن وحدة إله تميل إليه البشرية، ويُخوّل أن نرى في الرسل حَمَلَة رسالة وحيدة، بصفتها تدعو جميع البشر إلى البحث عن

---

[1]-للتوسع انظر: لطف الله خوجة، **وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة**، (مكة المكرمة: مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1432هـ/2011م). وجوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف والحوار الدين**، ص444. ومحمد مصطفى حلمي، **ابن الفارض والحب الإلهي**، ص382 وما بعدها.

[2]- أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ج1، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة دط، 2013م)، ص ص324-326.

[3]- **روجيه أرنلديز**: مستشرق فرنسي معاصر صاحب كتاب (رسل ثلاثة لإله واحد)، سعيد محمد حسين معلوي، **وحدة الأديان في عقائد الصوفية**، ج1، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1432هـ/2011م)، ص13.

الله، واكتشافه، وحده الحقيقي في أعماق قلبهم»[1]. وقد وضع متصوِّف هندي حديث مبادئ التصوف في عشرة أصول ترجمها أحمد أمين من الإنجليزية[2] تؤكد وحدة الأديان وهي:

– لا يوجد إلا إله واحد، وهو أبديٌّ أزليٌّ لا إله غيره؛ ومهما تعددت الأسماء باختلاف اللغات فهو هو، يراه الصوفيون في الشمس، والنار، وفي الأصنام، وفي كل ما يعبد، بل يرونه وراء هذه الأشكال، الله في كل شيء، وكل شيء في الله، ليس الله في عقيدة تعبد، بل هو المثل الأعلى لأكمل ما يتصوره العقل، والصوفي ينسى نفسه، ويريد أن يتصل بهذا المثل.

– لا يوجد إلا حاكم واحد للعالم وهو لله، وهو الهادي لكل نفس، وهو الذي يخرج أصحابه من الظلمات إلى النور، وهو منبع لكل المعارف.

– ليس هناك إلا كتاب واحد وهو الكتاب المقدس، وهو الطبيعة المفتوحة، وهو الكتاب الذي ينير قارئه، وهو الكتاب المستغني عن اللغة، وعقلاء كل أمة في كل العصور يوقرون هذا الكتاب ويجلونه، ويعدُّون أنفسهم للاستفادة منهم. وكل الكتب المقدسة من إنجيل، وتوراة، وقرآن تدل عليه، وتوجّه إلى الاهتمام به. والصوفي يرى في كلِّ ورقةٍ من شجرةٍ صحيفةً من ذلك الكتاب، ويراها تشتمل على نوع من الوحي إذا قرأها الإنسان، وفهمها تفتح قلبه.

– الأديان كلها طرق إلى الله، بعضها أرقى من بعض حسب رقي الزمان، وكلها تقود الإنسان إلى المثل الأعلى وهو الله، والأديان وإن اختلفت في الشعائر، فالغرض منها جميعها الوصول إلى الله، والصوفي كما قال ابن عربي: يرى الله في الكعبة، وفي المسجد، وفي الدير، وفي الوثن.

– لا توجد إلا أخوة واحدة تضم الإنسانية كلها، فليس على الأرض إلا حياة واحدة مشتركة، إن اختلفت فإنما تختلف في النظر، والإنسان متّحد بغيره في علاقات الأسرة، ثم في الأمة، ثم في الإنسانية كلها، والإنسان الكامل من تخطى حدود الوطنية، وارتقى إلى الإنسانية، بل ربط نفسه بالإنسانية في الماضي، والإنسانية في الحاضر، والإنسانية في المستقبل. والصوفي يحتقر من ينظر إلى أمّة غير أمته بنوع من الاحتقار؛ لأنه شريك له في الإنسانية.

---

[1]- سعيد محمد حسين معلوي، **وحدة الأديان في عقائد الصوفية**، ج1، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1432هـ/2011م)، ص 12.

[2]- أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ج1، ص314.

– لا يوجد إلا قانون أخلاقي واحد، هو قانون الحب العام الذي ينبع من إنكار الذات، ويُزهر بالإحسان، قد تكون هناك مبادئ أخلاقية كثيرة، ولكن أساسها واحد، هو الحب، وهذا الحب مبعث الأمل، والصبر، والاحتمال، والتسامح، وكل الفضائل، والكرمُ والسماحة، والإحسان، كلها صادرة من الحب، وكل الرذائل والجرائم تنشأ عن نقص في الحب. يقولون: إن الحب أعمى، وهذا خطأ فالحب ضوء النظر؛ العين ترى ما على السطح، ولكن الحب يرى العمق. إن النار التي لم تشتعل تمامًا لا ينشأ عنها إلا الدخان، ولكنها إذا اشتعلت كان منها النار والضوء، فكذلك القلب إذا أحب.

– لا يوجد إلا شيء واحد يستحق الثناء، وهو الجمال الذي يرفع القلب من الحضيض إلى أن يبلغ أعلى السماء، والإنسان من تحلَّى بنفس جميلة تحب الجميل، وهو يبتدئ بحب المادة، وينتهي بحب المعنى، يبتدئ بحب المنظور، وينتهي بحب غير المنظور.

– ليس هناك إلا حقيقة واحدة هي: معرفتك لنفسك، كما قال "الإمام علي": (اعرف نفسك تعرف ربّك).

– إذا كانت هناك طرق عديدة توصل إلى لله، فهناك طريق مستقيم واحد، وهو الطريق الذي تمَّحي فيه الأنانية والأثرة، وتسكن فيه الفضيلة والكمال، وهو الطريق الذي تمحي منه الرغبات الجسمية، والأوهام العقلية. يقول "أحمد أمين" معلقًا عليها: «هذه هي المبادئ العشرة الصوفية كما شرحها أحد المتصوفة المحدثين ترجمناها عن الإنجليزية، وإن اختلف الصوفية في شيء، ففي إمعان بعضهم في بعض المبادئ دون بعضها، وهي تعبر عن روح التصوف الحقيقي في العصور المختلفة»[1].

إن أغلب دعاة (وحدة الأديان) ينطلقون في دعوتهم هذه من منطلقات صوفية إما إيمانًا منهم بوحدة الوجود التي تدعو إليها الصوفية، وإما من منطلق الحب الإلهي، وإما من الجانب الإنساني للتصوف[2]. لذا لقيت هذه الدعوى رفضًا من علماء المسلمين في حين هناك من تقبلها، ودعا إليها تحت مسمى: (الأديان الإبراهيمية)، ومن هؤلاء "روجي جارودي" الذي شرح في مناسبات عدة دينه الذي هو عليه، ومشروعه الذي وقف حياته عليه. أما دينه فهو الإسلام الإبراهيمي كما يسميه، وأما مشروعه فهو الدعوة إلى الوحدة الصغرى في الإبراهيمية، أو الكبرى مع جميع الأديان، وعندما سئل عن دينه أجاب بثقة:

---

[1]– أحمد أمين، **ظهر الإسلام**، ج1، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة دط، 2013م)، ص326.

[2]– سعيد محمد حسين معلوي، **وحدة الأديان في عقائد الصوفية**، ج1، ص16.

«على دين إبراهيم، ولمالم يكن إبراهيم يهوديًّا ولا مسيحيًّا، ولا بوذيًّا ولا مسلمًا بالمعنى التاريخي للكلمة فأنا كذلك: مسلم بالمعنى العام، وليس الخاص لهذه الكلمة، وكوني أصبحت مسلمًا، فهذا لا يعني أني تخليت عن اعتقاداتي الدينية، والفلسفية السابقة، والإسلام بهذا المعنى يجمع بين أتباع كلِّ الرسل منذ عهد إبراهيم، أي الذين نادوا لدين التوحيد، لذلك فأنا عندما أنشأت متحف قرطبة للحضارة الإسلامية قبل ستِّ سنوات في أسبانيا، قمت في هذه المناسبة بعقد مؤتمر(ديني إبراهيمي) أسندت رئاسته بالتساوي إلى ثلاث شخصيات إسلامية ومسيحية ويهودية»[1]. وقد وجد "جارودي" دعمًا كبيرًا لفكرته من بعض المؤسسات والمنظمات الحكومية، والتي كان من نتاج عملها إنشاء المعهد الدولي للحوار بين الحضارات في جنيف، والملتقى الإبراهيمي في قرطبة.

وعليه: إن اتفقت التجارب الصوفية في الأديان السماوية حول موضوعها وهو (الله)، فهل وحدة الموضوع يعني توافق في تصورهم للألوهية؟ هذا ما سنتتبعه بالدراسة فيما سيأتي:

الفرع الثاني: مفهوم الإله في التصوف اليهودي والمسيحي:

يعتبر موضوع الألوهية من أبرز القضايا التي عالجها القبّاليون انطلاقًا من أسفار العهد القديم التي كانت موضوع تأويل واسع. وقد اعتبر القبّاليون أن لله مظهرين: الأول هو المتعالي المستتر السرمدي، ويسمونه (عين صوف)، أي (اللانهائي)، أو (اللامحدود)، أو (الإله الخفي)[2] الخارج عن الإدراك الحسي والعقلي للإنسان. والثاني هو الظاهر الذي يتّصل بالإنسانية، وهو خالق الكون ومدبّره، وهو فيض عن الله يأخذ أشكالًا يمكن للإنسان أن يستوعبه، وهو يتفاعل مع الإنسانية[3]. وفي تفسير الزوهار لأولى كلمات سفر التكوين (في البدء خلق إلوهيم)[4] خير موضح لمفهوم الإله، خلق (عين صوف) إلوهيم الذي فاض منه، وهكذا بدأ الفكر الديني يتصور الإله وكأنه يتجلى تجليات مختلفة هي (السفيروت) أي (الفيوض، أو التجليات النورانية العشرة). ويعرفها "المسيري" بأنها: «القوى الكامنة، والتجليات النورانية نفسها، وهي أيضًا مراحل التجلي، والصفات الإلهية، ودرجات الوجود الإلهي. لكن هذه الأشياء تشكِّل أولًا وأخيرًا الوساطة بين

---

[1]- روجي غارودي، **حفاروا القبور (نداء إلى الأحياء)**، ترجمة وتحقيق: رانيا الهاشم، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ط1، 2013م). ص222.

[2]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص255.

[3]-عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص13.

[4]-المرجع السابق، ص13.

الكون والإله، وتكون بمثابة حلقة الوصل بينهما»[1]. وقد ولدت هذه التصورات في أحضان التفكير القبالي الشعبي الذي تأثر بالأفكار الدينية المسيحية دون أن يستوعبها، ثم نقلها إلى تربة يهودية فشوهتها[2]. وبمقارنة بسيطة بين تصور التلمود للإله وبين التصور القبالي، نجد أنه في التلمود تنسب للإله صفات بشرية عديدة، وهو غير معصوم من الخطإ أو الندم، بل إن إرادته لا تعلو على إرادة الحاخامات. أما في تراث القبالاه فتنفرط عقده تمامًا ليتحول إلى تجليات مختلفة، وإلى عناصر ذكورة وأنوثة بما يشبه الآلهة الوثنية اليونانية أو الرومانية في بعض النواحي[3]. وقد اعتمد القبّاليون على التأويلات الباطنية ذات الدلالات المجازية لشرح تصورهم للألوهية، وقد كانت رؤية تطورية للإله، أي أن الإله وُجد، أو أوجد نفسه عبر مراحل داخل الزمن، ومن ثم خلق العالم من خلال عملية صيرورة مركبة تبدأ في جذر الجذور، أي في (عين صوف) [4]، وقد تمت عملية التحوُّل هذه على النحو التالي:

- الإله المتخفي المنفصل عن العالمين (عين صوف).
- الإله الذي يعبر عن كيانه والذي يدركه الناس (إلوهيم).
- الإله المكتمل المتجلي الذي عبَّر عن كماله المطلق[5]، وهي (الشخيناه). وهي في الأدبيات الدينية اليهودية تشير إلى حلول الله في الإنسان والعالم. أما في التراث القبّالي تعد سفيراه أو التجلي العاشر والأخير في التجلِّيات النورانية العشرة الذي يربط بين الإله ومخلوقاته، لأنها الحلقة الأخيرة والأقرب إلى العالم الأرضي، وهي التعبير الأنثوي عن الإله الذي يتلقى الفيض الإلهي ويوزعه على العالمين، وهي راحيل التي تبكي من أجل الشعب، وهي الشفيعة بين الإله والإنسان[6].

كما ظهرت نظريات تشرح هذه التجليات وعلاقة الإنسان بها؛ منها نظرية "إسحاق لوريا" الغامضة التي أسست على فكرة أن الرب اللانهائي استخرج (ذاته من ذاته) في عملية انكماش كوني، وقد نتج عن تلك العملية الغامضة خلق فراغ كوني انبثق فيه النور الإلهي (عملية الخلق الفعلي)؛ إلا أن الآنية

---

[1]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2004/2005م)، ص257.

[2]- المرجع السابق، ص9.

[3]-المرجع السابق، ص10.

[4]- أول من استخدم هذا المصطلح مناحيم بن آزرائيل. يحي زكريا، **مفهوم العهد في التصوف اليهودي**، ص64.

[5]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص256.

[6]- المرجع السابق، ص368.

(الأوعية) التي انبثق خلالها (عين صوف) تكسرت فيما يُعرف بتحطم الأوعية، وهو ما كان أصل الشر. وعندما لم تستطع بعض الشرارات التي انطلقت من النور الإلهي العودة إلى مصدرها اللانهائي الذي انبثقت عنه انغمست في الدنيويات. وقد شرح الباحث "دانييل واط" فلسفة لوريا قائلًا: «إن واجب البشرية هو تحرير هذه الشرارات أو تعهدها حتى تعود إلى سيرتها الألوهية، وعملية (التيقوم) أي (الإصلاح والتقويم) هذه تتم عن طريق عيش حياة قداسة، فكل الأعمال الإنسانية إما أن تعزز التيقوم أو تعوقه، معجلة أو مؤخرة بذلك قدوم المخلص، فالمسيح المخلص يشكله إلى حدّ ما نشاطنا الأخلاقي والروحاني»[1]. وبهذا الفكر يعتقد لوريا أن الإنسان كلما تحرر من سجن الجسد كلما توهَّجت تلك الشرارة المتمثلة في الحكمة الإلهية *(Theosophy)*، واستعلى على قيود المادة وكثافتها، وحقق مستويات أعلى من الكشف، والصفاء الروحي. وقد جاء في الأجاداه أن الإله يعتمد على الإنسان، بل إن الإنسان شريك الإله في عملية الخلق، ولهذا فبوسعه التحكم في الأشياء الصالحة، ويبدو كل من الإله والإنسان شريكين في عملية الخلاص، بل إن اليهود–بالأخص– لهم مكانة خاصة في عملية الخلاص؛ إذ عليهم أن يحيوا حياة قداسة، والتركيز الصوفي، وتنفيذ التعاليم الإلهية، والتمسك بالشريعة، وبذلك يأتي الخلاص لليهود، وللعالم بأسره، بل للإله نفسه، لأن الشخيناه، وهي وجه من أوجه الإله لن تعود من المنفى إلا بعودتهم. وبذا فإن وجود اليهود، وكذا أفعالهم الخيرة تشكل أساسًا لاتزان الكون، ولعملية الخلاص، بل إن رحمة الإله لا تفيض إلا بسبب أفعالهم، فتتحوّل حياة اليهود العادية إلى عملية مقدسة يستند إليها خلاص الكون نفسه[2].

وبناء على ذلك يصل "المسيري" إلى نتيجة مفادها أن التصوف اليهودي حسب هذا الرأي يختلف عن التصوف المسيحي الذي يرمي إلى الاتحاد بالإله؛ فالتجربة الصوفية اليهودية غايتها التواصل مع الإله والالتصاق به، ولكن كما بيّنا، تبيّن تمثل الشخيناه حلقة وصل عضوية بين التجليات المختلفة الإلهية والعالم السفلي، بحيث لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، كما أن فكرة التقابل بين الله والإنسان تجعل الوحدة، والحلولية الكاملة أمرًا بيّنًا. وعلى كلٍّ فقد أثبتت التطورات اللاحقة في الحركات المشيحانية أن الصورة المجازية الجنسية كانت أساسية في تفكير القبَّاليين، وفي إدراك علاقة الإنسان بالإله[3]. وإن كان ثمة

---

[1]– بشروئي سهيل ومرداد مسعودي، **تراثنا الروحي، من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة**، ترجمة وتحقيق: محمد غنيم، (بيروت: دار الساقي للنشر والتوزيع، ط1، 2012م)، ص15.

[2]– المسيري، **الموسوعة**، مج5، ص261.

[3]– المرجع السابق، ص260.

اختلاف بين التصوفَيْنِ المسيحي واليهودي في الهدف من عملية التوحد وفي نتيجته، فالهدف في التصوف المسيحي هو الاتحاد في الذات الإلهية، والثمرة هي السكينة، بينما في التصوف اليهودي فالهدف هو الاتحاد مع الذات الإلهية للتأثير فيها، والثمرة هي التحكم[1].

أما مفهوم الألوهية في الفكر الحسيدي لم يبتعد عمّا ذهبت إليه (القبّالاه اللوريانية الحلولية)، فهي لا تركز على حادثة تهشّم الأوعية (شفيرات هكليم) فحسب، وإنما تركز أيضًا على تبعثر الشرارات الإلهية (نيتسوتسوت) أي وجود الإله في كل مكان، ويظهر هذا في تأكيد "بعل شيم طوف" وجود الإله أو الشرارات الإلهية في النبات والحيوان، وفي أي فعل إنساني، بل حتى في الخير والشر. إن "بعل شيم طوف" حلولي من الدرجة الأولى، فالتقوى عنده أن لا ترى في الوجود بنباته وحيوانه وجماده إلا الله، ويرى أن العالم بالنسبة لله كالصَّدَفةِ بالنسبة للحيوان، فهي خارجية ولكنها جزء منه، ولأن الله في كل شيء فأي تعامل مع الأشياء بالفعل أو القول خيرًا كان أو شرًّا هو تعامل مع الله[2]. ولم يتوقف الفكر الحسيدي عند هذا الحدّ بل جعل الإنسان إلهًا، كما الأمر مع قائدهم الروحي (التساديك) الذي صار وسيطًا بين الله والحسيديين، ثم نُصّب إلها في آخر المطاف.

ولكن، إن كان القبّاليون قالوا بالآلهة العشر، فهناك من علماء اليهود من استنكروا هذه الرؤية المتطرفة، ونزّهوا الله منهم "موسى بن ميمون"، حينما بحث في الذات الإلهية، واستنتج مما في الكون من شواهد التنظيم المحكم أن عقلا ساميا يسيطر على هذا الكون، لذا يرى أن جميع العبارات التي تشير إلى التجسيم في وصف الخالق يجب أن تفسر تفسيرًا مجازيًّا[3]. وهو يقر بتوحيد قريب من التوحيد الإسلامي متأثرا في ذلك بالفكر الإسلامي[4]، فيقول: «هو الله الذي لا يلحقه شائبة من شوائب النقص، ولا يلحقه انفعال... لذلك كان نفي التجسيم ورفع الشبهة والانفعالات عنه مما ينبغي التصريح به... لأنه لا توحيد إلا برفع الجسمانية ...» [5]. ونجده يستنكر التجسيم في حق الله فيقول: «أليس معيبًا أن نصف الله بصفات

---

[1]- المسيري، **الموسوعة**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2004/2005م)، ص266.

[2]- عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص ص 68-69.

[3]- إسرائيل ولفنسون، **موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)**، ص17.

[4]- المرجع السابق، ص71.

[5]- المرجع السابق، ص71.

بشرية خاصة إن كانت منحطة؟! أيليق أن نصفه بالنسيان والبكاء والتعب؟!»[1]. وأَوْلَى اهتمامه بطرح صورة دقيقة للإله بعيدًا عن التجسيم والمادية، حيث صوَّر غيره للإله جسدًا وأعضاءً، وقدّموا وصفا تفصيليّا لملامحه. وهذا ما رآه ضلالًا، وتزييفا فحاربهم بإصرار مؤكدًا وحدانية الله؛ وقدّم كلّ الأدلة الفلسفية والشواهد التوراتية التي تؤكد رأيه، وعندما كانت ترد معانٍ جسمية ومادية للإله في العهد القديم كان يقوم بتأويلها بما يحقق وحدانيته[2].

لم تسلم هذه الرؤية القبّالية للإله من النقد، فقد وصف الحاخامات الأرثوذكس النزعة القبّالية بأنها تخلّت عن التوحيد اليهودي، وأحلَّت محلّ الإله الواحد عشرة آلهة[3]، تتنوع بين الذكورة والأنوثة. وهذه النظرة الواحدية المتطرفة؛ لا ترى أي وجود للإله خارج مخلوقاته المادية. وهي وحدة تنكر الثنائية التي تسمُ الديانات التوحيدية. وهذه إحدى سمات الأنساق الحلولية المتطرفة، فعلى الرغم من أن القول بأن الله موجود في مخلوقاته عين التعددية، وبالتالي لا واحدية بل تعددية، يقول" زينر": «الله سبحانه في اليهودية الأصلية واحد أحد متوحد الذات والصفات، لكن بعد ذلك لم يستطع العقل البشري أن يتصوّره على هذا النحو فجعل له جانبا أنثويّا (الشخيناه)، ثم كان هناك السفيروت أي الأقطاب المتحكمون في الكون، ووصلت القبّالاه إلى حلوله في الكون»[4]. يقول "المسيري": «وهم محقون تمامًا في هذا. فالخلق عن طريق الفيض يفترض عشرة تجليات يحمل كل منها قداسة إلهية، كما أن كلا منها منفصل عن الآخر، فهي تكاد تكون عدة آلهة أو إله واحد قابل للانقسام إلى أجزاء. ويمكن القول بأن التجسد في المسيحية يحدث مرة واحدة عند نزول المسيح (ابن الإله) ثم صلبه، وهو ما نسميه: (الحلول الشخصي المؤقت النهائي). أما التجسد في حالة القبّالاه فهو حالة حلولية دائمة لا تنتهي وتستمر عبر التاريخ، كما أن الفكر القبّالي يفترض الشراكة بين الإنسان والإله، وينطوي على ضرب من المساواة والتعادل والتقابل بينهما»[5]. لذا يمكن عدَّ القبالاه بحلوليتها من أمارات التحريف التي طالت دين النبي موسى –عليه السلام– ببعده عن المنحى التوحيدي، رغم وجود

---

[1]- زينر، س.ر، **موسوعة الأديان الحية، (الأديان السماوية)**، ج1، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2010م)، ص17.

[2]- سامي السهم، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، ص ص108-109.

[3]- المسيري، **الموسوعة**، ص262.

[4]- زينر، **موسوعة الأديان الحيّة**، ج1، ص17.

[5]- المسيري، **الموسوعة**، ص261.

أثارة من الوحي ما تزال تصارع المدّ الحلولي، فتنتصر حينًا وتفشل أحيانًا كثيرة متمثلًا ذلك في التصوف التوحيدي كما أكدّه "المسيري" في موسوعته، ويضيف "عبد الباري محمد داود": «فكرة اليهودية عن الله كانت من الإرهاب بحيث لم تعطِ الصوفي اليهودي الثقة بنفسه، بحيث يتطلع إلى الاتحاد المطلق بالألوهية، لأن إله إسرائيل إله جبار منتقم يرسل الصواعق والطوفان، وبالنسبة إلى هذا الإله تنتفي معاني الأنس والقرب والحب وما يطوف بها من معانٍ هي وحدها التي تشجع المرء على الاقتراب من الله»[1]. لكن لا يصح أن نقول أن التصوف اليهودي تصوف توحيدي، رغم أن هذه النزعة لم يخل منها الكتاب المقدس، وحتى التصوف اليهودي، لكن كما يقول "إسماعيل راجي الفاروقي" أن هذه النزعة التوحيدية الحنيفية لم تتمكن من الصمود أمام النزعة العنصرية التي غلّبها "عزرا"[2]، ثم القبّالاه من بعده.

وعليه: فعلى الرغم من محاولات اليهود كما يقول "عبد المنعم الحفني" الدائبة للقول بالتوحيد إلا أن دعواهم هذه مغايرة للحقيقة التاريخية والعلمية، فالواحدية فيها بادية؛ لأنها قالت بثلاثة آلهة في إله واحد، فأقرّت بالله ربًّا للعالمين، وقالت بإله خاص باليهود، وأنه قد فاض عن ربّ العالمين بوصفه المبدأ الأول، وإله اليهود المبدأ الثاني، والشخيناه هي الأقنوم الثالث[3]، وقال القبّاليون بالآلهة العشرة، بل بقي باب الادعاء في حق الله عند اليهود مفتوحا –تعالى الله عمّا يصفون علوًّا كبيرًا–.

أما مضمون التصوف المسيحي هو الاتصال باللامتناهي أي الاتحاد بالإله، مع وجود الوساطة اليسوعية باستمرار. وهذا ينسجم تمامًا مع العقيدة المسيحية. ولذا فمفهوم الألوهية (الثالوث المقدس) لم يختلف عما عناه كبار آباء الكنيسة الأوائل، والقديسون وهو في الجوهر ما أقرّه التقليد الكنسي، ويبقى الاختلاف في المفهوم الروحي الذي طبع تفاسيرهم، وشروحاتهم. فقد آمن "أوغسطين" بعقيدة التثليث التي أقرّها التقليد الكنسي، ثم راح يتعقله ويحاول فهمه[4]؛ وهو يرى أن وجود الله حقيقة باطنية يشعر بها كل فرد، وقد عبّر عن هذه الحقيقة بأشكال عديدة حيث رأى في (التثليث) أن الحقيقة الإلهية تنطبع فينا مثلما يترك الخاتم أثره على الشمع، أما في محاورة المعلم فهو المعلم الداخلي للنفس، ولم يعد الله موجودًا خارج العالم، بل في داخل الإنسان، مصدر علمه، فالله إذن ما يشعر به الإنسان وكأنه جوهر الحياة، يوجد عندما يكشف

---

[1]– عبد الباري محمد داود، **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**، (مصر: الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1997م)، ص94.

[2]– للتوسع انظر: ليندة بوعافية، **منهج الفاروقي في دراسة اليهودية**، ص39 وما بعدها.

[3]– عبد المنعم الحفني، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، ص13.

[4]– بشير بوساحة، **التجربة الروحية عند أوغسطين وأبي حامد الغزالي**، ص327.

عن ذاته، ويوجد الإنسان عندما يعيه ويشعر به[1]. ولم يعد المسيح أيضًا شخصًا موجودًا في زمان معين ومكان معين، ولد أم لم يولد، واحد أم ثلاثة، بل أصبح معلّمًا باطنيًّا داخل كل فرد يهبه العلم والنور، فإن شكّ الإنسان في المسيح بصورته الأولى، فلن يشك في المسيح بصورته الثانية. يقول: «استمع إلي: إن السبب الوحيد الذي يتحتم علينا أن نصلي في حجراتنا المغلقة علينا (مشيرًا إلى محراب النفس)، هو أن الله ليس في حاجة ليتعلّم أو يتذكر بكلامنا، فالمتحدث يصدر بإرادته أصواتًا متقطعة، أما الله فيجب البحث عنه في أعماق النفس الناطقة، فيما يسمى بالإنسان الداخلي حيث يوجد معبده. ألم تقرأ عند القديس "بولس": (أتجهلون أنكم معبد الله وأن روح الله تسكن فيكم؟) كورنثوس3:16، كذلك (يسكن المسيح في داخل الإنسان)، (إفسوس3: 16-17)! ألم تقرأ أيضًا قول النبي: (تحدثوا إلي في قلوبكم، وتوبوا في مضاجعكم، وضحوا تضحية عدالة، وآمنوا في ربكم) مزامير 4: 5-6. فأين تقدّم تضحية العدالة إن لم تقدّمها في معبد النفس وفي قرار القلب؟ فحيث تكون التضحية تكون الصلاة، لذلك لا تحتاج صلاتنا إلى كلمات ننطق بها بصوتٍ مسموعٍ ليسمعها الناس لا ليسمعها الله، فيظل الناس بفضل هذا التحذير متجهين نحو الله»[2].

فالاتحاد المسيحي صار تألهًا، أي أن الراهب يتحد مع الإله المسيح يسوع، وعليه نستنتج أن الثالوث المقدس في التصوف المسيحي صار أربعة أقانيم، إضافة إلى الأقانيم الأصلية أضيف الراهب لأن المسيح حلّ فيه فتأله كما أسلفنا الحديث عنه.

---

[1]- حسن حنفي، **نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1978م)، ص29

[2]- المرجع السابق، ص36.

الفرع الثالث: مفهوم الألوهية في التصوف الإسلامي:

ينفرد التصوف بتفسيرات أخرى لمفهوم الألوهية، ولذا عدَّه "عباس محمود العقاد" (أي التصوف) عبقرية دينية، فهو «قدرة على الشعور بحقائق الدين والعبادة»[1].

أكّد القرآن على وحدانية الله تعالى في مواطن كثيرة، وأشار إليها بأساليب مختلفة، فتارة يقررها تقريرًا، ويطلب من الإنسان الإيمان بها كما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾[**سورة الإخلاص:1**]، وقوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ۝١٦٣﴾[**سورة البقرة:163**]، وتارة يقررها في معرض الردّ على المشركين الذين اتخذوا مع الله إلهًا آخر، أو آلهة أخرى، والكفار الذي عبدوا الأوثان من دون الله، وتارة يقررها في معرض الردِّ على الدهريين[2]، أو الثنوية والمجوس الذين قالوا بوجود مبدأين؛ كلٌّ منهما إله، أو النصارى الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة[3]، وتارة يدعو الإنسان إلى النظر في خلق السموات والأرض، وإلى النظر في النفس وما فيها من عجائب، أوفي مظاهر الكون علَّه يسترشد بهذه الآيات ويهتدي إلى الإله الواحد الحق المبدع لهذا الوجود، وتارة يقرر الوحدانية بمخالفته تعالى للحوادث، فيقول في محكم تنزيله:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ ۝١١﴾[**سورة الشورى:11**]، أو يصف الحوادث بالتغير والفناء، ويصف نفسه بالقدم والأزلية، إلى غير ذلك من الأساليب التي ترمي إلى تقرير قضية أساسية واحدة هي أن الله واحد[4]. وحقيقة التصوف الإسلامي أنه «يرتكز حول الإله المنزَّه الواحد الأحد الصمد؛ بينما في الأديان الوصفيَّة هي سلوك لبعض الأفكار، وعبادة آلهة كثيرين ومجسدة أمامهم في تماثيل وفي الديانة السماوية كاليهوديَّة وصفت الإله بأنه يحاور بني إسرائيل ... والمسيحيّة تذهب إلى عبادة المسيح، وبدعواهم هي عبادة الله عزّ وجل..»[5]. وبالرغم من أن صوفية الإسلام أعطوا تأويلًا لمفهوم الألوهية فهي في نظرهم «ليست مبدأ خلق وإيجاد فقط، بل مبدأ حبّ أيضًا، وما الخلق والإيجاد سوى مظهرين من مظاهر الحبّ»[6]. وسينتهي ذلك إلى اعتبار جوهر الألوهية هو (الحبّ) وهو ما يكشفه "عبد الكريم الجيلي" حينما يتعرض لبيان اسم الإله مطلقًا في علاقته بالكون حيث يرى: «أنه مشتق من إله يأله إذا عشق، بمعنى تعشُّق الكون لعبوديته بالخاصية في الجري على إرادته والذلة لعزة عظمته... وهذا التعشق من الكون بعبوديته هو تسبيحه الذي لا يفهمه الكل،

---

[1]- العقاد، **موسوعة عباس محمود العقاد**، م مج5، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1391هـ/1971م)، ص224.

[2]- راجع: سورة الجاثية: 23.

[3]- راجع: سورة المائدة: 72.

[4]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص ص147-148.

[5]- عيد الدرويش، **فلسفة التصوف في الأديان**، (دمشق: دار الفرقد للطباعة والنشر، ط1، 2006م)، ص42.

[6]-الكحلاوي محمد، **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، ص25.

وله تسبيح ثانٍ وهو قبوله لظهور الحق فيه، وتسبيح ثالث وهو ظهوره في الحق باسم الخلق، وتسبيحات الكون كثيرة لله تعالى»[1].

فقضيّة التّوحيد إذن ليست محور هذا الفكر وحسب بل هي أساسه، ومنطلق الممارسة عند معتنقيه؛ كما أنّها تُشكِّلُ نظريًّا وعمليًّا الغاية والهدف، فالتّوحيد لدى المتصوفة ممارسة يوميّة أوّلًا، وقضيّة فلسفيّة فكريّة ثانيًا، وإن اختلفت رُؤاهم الخاصّة فيه، لذا عرّف "كمال جعفر" التصوف بأن «بدؤه معرفة الله ونهايته توحيده. قد يظن القارئ أن هذا التعريف لم يأت بجديد بل لا يتعدى أن يكون وصفا لأبسط قواعد الدين، ولكن إذا علم ما يراد بتوحيديه من وجهة النظر الصوفية فإنه سيقنع بأن هذا التعريف ممتلئ تمام الامتلاء. فمعرفة الله عمادها التجربة وما تتطلبه من إعداد وتوحيد لا يتم بالإقرار باللسان أو بالقلب كما هو المألوف بل بالتمثيل الذي يشهد في كل جزئية من جزئياته بوحدة الإله»[2]. إن الوصف الصوفي للإله يلتقي تمامًا مع الوصف الديني، وإن كان يتعمَّقه[3]. وهذا "سهل بن عبد الله التستري" يبين لنا حقيقة الألوهية حيث يبدأ بتوجيه الأنظار إلى ضرورة التفرقة في تصور الألوهية بين ما يسميه (صفة الذات)، أو طبيعة الذات وبين صفة الفعل أو ناحية النشاط والعمل، ويرى أنه بواسطة هذه التفرقة يمكن تفسير وجود علاقة بين الله وخلقه، أو على الأصح بين صفات الله وكل فرد مخلوق. وهذه التفرقة تستتبع ضرورة تصور الله في ضوء التنزيه والتشبيه معًا على شريطة أن يفهم من التنزيه البعد بتصور الإله عما لا يليق، وأن يفهم من التشبيه تحقيق فعالية الله في الوجود، في ضوء المصطلحات الإنسانية التي لا يملك العقل البشري غيرها[4]. ويحذر هذا الصوفي من التطرف في أي اتجاه منفرد لهاذين الجانبين، جانب التنزيه وجانب التشبيه، حيث يقول كلمته الرائعة: «لا يخرجنكم تنزيه الله إلى التلاشي، ولا يخرجنكم تشبيه إلى الجسد، الله يتجلى كيف يشاء»، إن الله في ذاته متعال، لا يحدُّه فهم، ولا يحوم حول حمى جلاله عقل[5]. ولكن الصفات الإلهية التي هي في ميدان الربوبية بحكم أنها تمثل حقًّا علاقة الإله كخالق له خلق، ومعبود له عُبَّاد، فهذه الصفات هي التي تقرّبه من خلقه، ويكون فيها تبادل المعاملة بين البشر والإله[6].

---

[1]- عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 1997م)، ص32.

[2]- المسيري، **الموسوعة**، ص261.

[3]- كمال جعفر، **التصوف طريقًا وتجربة ومنهجًا**، ص219.

[4]- المرجع السابق، ص217.

[5]- المرجع السابق، ص217.

[6]- المرجع السابق، ص217.

ينطلق الصوفي في تجربته من أساس عقدي يحتكم إليه، وهذا الأساس في الإسلام هو عقيدة التوحيد التي يعتبرها البعض أخص خصائص التصوف الإسلامي[1]. وبينما استخدم علماء الكلام البراهين، والحجج العقلية لإثبات التوحيد، اعتمد الصوفي الخبرة أو التجربة الروحية المباشرة؛ حتى وإن كانت لغتهم الرمزية في التعبير عنه غير مألوفة في سياق حديثهم عن عقائد المتكلمين، ولكنها لا تصل إلى حدِّ التعبير بما يخالف الشرع أو يخالف النص الإسلامي المقدس وروحه الأمر الذي يجعل من يقع في هذه الدائرة هدفًا لاتهامات الصوفية قبل غيرهم، ولكن هذا الجهد (التصوف) أو تلك التجربة تقوم على أساس معين أو تنطلق من قاعدة محددة، وهي عقيدة التوحيد التي هي شعار الإسلام وروحه المهيمنة على كافة أنظمته.

ومن أقوالهم في التوحيد ما ذكره "القشيري": «اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، ليس فيه تمثيل ولا تعطيل، وعرفوا ما هو حق القدم، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم، ...، وأحكموا أصول العقائد بواضح الدلائل ولائح الشواهد كما قال "أبو محمد الجريري" رحمه الله: من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلّت به قدم الغرور في مهواة من التلف»[2]. ومن أقوال الصوفية التي تؤكد صحة كلامه:

– سئل "الجنيد" عن التوحيد فقال: «إفراد الموحد بتحقيق وحدانيته بكمال أحديته، إنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد، بنفي الأضداد والأنداد والأشباه، بلا تشبيه ولا تكييف، ولا تصوير، ولا تمثيل، وليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[3]. ويعلق ابن تيمية على قول "الجنيد": «التوحيد إفراد القدم من الحدث» فيقول: «وأما الجنيد فمقصوده التوحيد الذي يشير إليه المشايخ، وهو التوحيد في القصد والإرادة، وما يدخل في ذلك من الإخلاص والتوكل والمحبة، وهو أن يفرد الحق سبحانه –وهو القديم– بهذا كله، فلا يشركه في ذلك محدث، وتمييز الرب من المربوب في اعتقادك وعبادتك، وهذا حق صحيح، وهذا داخل في التوحيد الذي بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه. ومما يدخل في كلام "الجنيد" عن إفراد القدم عن المحدث، إثبات

---

[1]– أبو اليزيد العجمي، **التوحيد بين التصوف السني والتصوف الفلسفي**، إشارات ودلالات، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، عدد14، سنة 1417هـ/1996م، (جامعة قطر)، ص103.

[2]– القشيري، **الرسالة**، ص 4.

[3]– المرجع السابق، ص5.

مباينته له بحيث يعلمه ويشهد أن الخالق مباين للخلق خلافًا لما دخل فيه الاتحادية من المتصوفة وغيرهم من الذين يقولون بالاتحاد معينًا أو مطلقًا»[1].

– ومن كلام "الشبلي": «جل الواحد المعروف قبل الحدود وقبل الحروف». قال السلمي: «هذا صريح من الشبلي أن القديم سبحانه لا حدَّ لذاته، ولا حرف لكلامه»[2]. كما يعلق "ابن تيمية" على كلامه بقوله: «فالشبلي وأمثاله يريدون أن يميزوا بين المخلوق والخالق لنفي مذهب الاتحاد والحلول...وكما نقل عن "الجنيد": «إفراد القدم عن الحدث»، وكما قال "أبو طالب المكي" صاحب كتاب (قوت القلوب) «ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته»[3].

– ويروى عن "الحلاج" –وهو من رُمِيَ بالشرك– قوله: «أَلْزِم الكلَّ الحدث لأن القِدم له ... إنه سبحانه لا يظله فوق، ولا يقلّه تحت، ولا يقابله حدّ، ولا يزاحمه عند، ولا يأخذه خلف، ولا يحدّه أمام... منزّه عن أحوال خلقه، ليس له من خلقه مزاج، ولا في فعله علاج، باينهم بقِدمه، كما باينوه بحدوثهم... ومعرفتُه توحيدُه، وتوحيدُه تمييزُه من خلقه، وما تصوّر في الأوهام فهو بخلافه...»[4]. ويعلق "ابن تيمية" على كلامه مع اعتقاده أن "الحلاج" نُسب إليه الشيء وضده، وأنه مختلف في الحكم عليه، وأن كثيرًا من كلامه فيه اضطراب، ومع كل ذلك نجده يعلّق على النص قائلًا: « فإن كان هذا الكلام صحيحًا فمعناه الصحيح هو نفي مذهب الاتحاد والحلول الذي وقع فيه طائفة من المتصوفة، ونُسِبَ ذلك إلى الحلاج، فيكون هذا الكلام من الحلاج ردًّا على أهل الاتحاد والحلول وهذا حسن مقبول»[5].

ومن كمال عقيدة المؤمن أن تكون علاقة المخلوق بخالقه منضبطة بما حدّده الشرع، وقد تكلّم الصوفية عن حدود وضوابط هذه العلاقة التي لا تخرج عن: القرب، المحبة، والفناء[6]؛ لذا لم تخرج أقوالهم– على العموم– عن المعنى العام، وإن اعتمدوا اللغة الرمزية، على الرغم من وجود أقوال أخرى دار حولها الجدل، وكان الحكم عليهم موضع افتراق بين العامة، بل بين العلماء كذلك، وعلى رأسهم "الحلاج".

---

[1]- ابن تيمة، **الاستقامة**، ج1، تحقيق: محمد رشاد سالم، (مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط2، 1991م)، ص93.

[2]- القشيري، **الرسالة**، **الرسالة في علم التصوف**، ص6.

[3]- ابن تيمة، **الاستقامة**، ج1، ص115.

[4]- القشيري، **الرسالة**، ص6.

[5]- ابن تيمة، **الاستقامة**، ج1، ص119.

[6]- أبو اليزيد العجمي، **التوحيد بين التصوف السني والتصوف الفلسفي**، ص111.

وعليه؛ إن كانت التجارب الصوفية في الأديان السماوية تتفق في موضوعها فهي تختلف اختلافًا كبيرًا في مفهوم الألوهية نظرًا للتحريف الذي بلغه القبّاليون والصوفية المسيحيون؛ أما صوفية المسيحية فقد جسّدوا عقائد المسيحية خير تجسيد، ومثّلوها أفضل تمثيل، واعتبروا من خرج عنها مارقًا عن الدين. أما القبّالاه فقد تجاوزت اليهودية، لأنها غلّبت الرؤية الحلولية حين بلغ تجديفها في حق الله مبلغه، فالله وُصف بأشنع الصفات، بل صُيِّر ثلاثة أو عشرة آلهة تجمع بين الذكور والإناث (الشخيناه). وهي من الأسباب التي قد تجعل الحوار شبه مستحيل إلا إذا عاد هذان الدينان إلى النبع الصافي الذي خرجا عنه؛ وإلا فهناك تعايش في ظل دولة عادلة تتقبل الآخر، وتمنحه كل حقوقه الدينية، والأندلس المسلمة نموذج ذلك التعايش.

المطلب الثاني: أثر التصوف في مفهوم العبادة في الأديان السماوية:

توسع الصوفية بوضع علم بواطن القلوب مقابل أعمال الجوارح، وعدّت الشعائر والعبادات في نظر بعض الصوفية قشورا تتضمن جوهرا خاصا لا يمكن الوصول إليه إلا من الباطن عن طريق التجربة الصوفية[1]. فكيف أوَّلَ صوفية الأديان السماوية مفهوم العبادة؟.

الفرع الأول: أثر التصوف في مفهوم العبادة اليهودية والمسيحية:

الأصل في اليهودية أنها تهتم بالأشكال والصور الخارجية للعبادات، ليس فيها ما يشجع على ظهور النزعات الروحية[2] حقيقة تلمّسناها طيلة مسيرة هذا البحث، وليست القبّالاه إلا تعميقًا لهذه المادية، لأنها لا ترى في العبادات اليهودية وشعائرها إلا وسائل موصلة للغاية الكبرى وهي الالتصاق بالإله، وليس التقرب منه والخضوع له، وهي الأصل في العبادة باعتبارها المهمة الأولى في الوجود، والمبدأ الأول الذي أنزل الله به كتبه، وبعث رسله لدعوة الناس إليه، وكانت الصيحة الأولى في كل رسالة: ﴿ أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ ﴾**[سورة النحل:36]**. هذه العبادة لله وحده هي العهد القديم الذي أخذه الله على بني الإنسان وسجله بقلم القدرة في فطرتهم البشرية، وغرسه في طبائعهم الأصيلة. فلا عجب أن يكون المقصود الأعظم من بعثة النبيين وإرسال المرسلين وإنزال الكتب المقدسة هو تذكير الناس بهذا العهد القديم، وإزالة ما تراكم على معدن الفطرة من غبار الغفلة والوثنية والتقليد[3]. ولما ختم الله كتبه بالقرآن، وختم رسالاته بالإسلام،

[1]–كمال جعفر، **التصوف، طريقًا وتجربة ومذهبًا**، (القاهرة: دار الكتب الجامعية، دط، 1970م)، ص50 وما بعدها.

[2]– أحمد حسن القواسمة، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، ص547.

[3]– يوسف القرضاوي، **العبادة في الإسلام**، ص ص20-21.

وختم النبيين بمحمد ﷺ أكّد هذه الحقيقة وأعلن في كتاب الخلود أن الغاية من خلق المكلفين أن يعرفوا الله ربهم ويعبدوه كما جاء في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾**[سورة الذاريات:56]**.

إن تأثير القبّالاه لم يمس المسائل الغيبية وبخاصة الماشيح، ودور الشعب اليهودي في المنفى بل تعدّاه إلى الممارسات الشعائرية من صلوات وأدعية وتسابيح وابتهالات وشعائر السبت، وغيرها، ولقد كان تأثيرها في الحياة اليومية كما يبيّن "حاييم الزعفراني" أكبر من تأثيرها في الأمور التشريعية والفقهية[1]، ويقول مؤكدا: «لا تخلو الحياة اليومية من حضور إلهي سواء كان الأمر فريضة من الفرائض(مِصْوة)، أو صلاة من الصلوات، أو تسبيحة من التسابيح. خصوصا عندما يصبح البعد الصوفي للفعل عمادًا لما توجبه الهلاخاه أو الشريعة نتيجة لتغلغل المذاهب الغنوصية المتزايد، وبالأخص تعاليم "الزهر" و"القبّالاه" أو التصوف اليهودي. فكلّ فعل من أفعال الإنسان طبقًا لمعتقدات هذين يهدف إلى الاتحاد مع الذات العلوية ومع الشخينة ... ويكون هذا الفعل مصحوبًا دومًا بهذا التأمل الصوفي الذي أدمجته الطقوس المستوحاة من مدرسة إسحاق لوريا وأتباعه بمدرسة صفد في الشعائر اليهودية»[2]. وعليه فالطقوس والصلوات أفضل وجهات التصوف اليهودي، وفيها يجد مجاله المعتاد سواء في الكمّ الهائل من الصلوات، أو في التفسير الباطني الذي يخرج بالطقوس من مفهومها المألوف الذي جاءت به التوراة والموروث الديني. ويتبلور هذا التأثير القبّالي خاصة في مفاهيم متداخلة ومترابطة مثل الكوَنَة (القصد والإرادة أو التأمل الصوفي)[3]، وصيرورة (التّقون)[4] أو تحقيق الانسجام العلوي، و(الّيحود) أو الحلول[5]، وهي الأسس الثلاثة التي يرتكز عليها علم الباطن اليهودي أو القبّالاه[6]. وسنحاول تتبع مفهوم العبادة، ونخصها بالصلاة في التصوف اليهودي.

إن (الكونة) من قبل الإنسان لها مكان مميز في الصلاة الصوفية اليهودية، حيث تضفي –في اعتقادهم– على المصلي وعلى نشاطه التأملي قوة عظمى، وتجيب القبّالاه عن سؤال تلمودي: كيف نعرف أن الله نفسه يصلي؟ وكانت إجابتها: بفضل صلاة التنسك ينجذب الإنسان نحو السمو بقوة لاتقاوم،

---

[1]– حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج1، ترجمة: أحمد شحلان، (المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، دط، 2000م)، ص250.

[2]– المرجع السابق، ج2، ص519.

[3]– **الكوَنَة**: هي القصد. والمراد به أن الله لما وضع الخلق، كل الخلق وضعه عن إرادة ونية، ولم يخلقه صدفة، والكونة من قبل الإنسان تعني إرادته وقصده الاتصال بخالقه، وهذا لا يتم إلا عن طريق التأمل الصوفي وسلوك العارفين، وبه يبلغ الإنسان مقام إلحود أو الحلول بمعناه الصوفي. المرجع السابق، ص590.

[4]– **التّقون**: اعتقاد مؤداه أن قوى الشرّ أحدثت بالخلق ضررًا، وأن التقون أو إعادة البناء التي تأتي عن فعل المتصوف أو فعل الخالق هي الكفيلة بتحقيق التوافق والتناغم بين الموجودات وبالتالي إصلاح حال اليهود. المرجع السابق، ص590.

[5]– **الحلول**: يعرف حاييم الزعفراني بأنه: هو كل الأفعال العملية والمقاصد الذهنية التأملية التي توصل الإنسان إلى الحلول في الحضرة، أو اكتشاف أسرار الكون عن طريق سر الحرف وتقاليبه وقيمه العددية. المرجع السابق، ص591.

[6]– المرجع السابق، ج1، ص213.

فيندمج في الأسرار الفعالة للحضرة الإلهية إلى حدّ أن الله نفسه يشارك في هذه الصلاة التي ينجزها العبد. وتضيف القبّالاه: إن الصلاة مثل السهم الذي يصوبه المصلي نحو السماء واسطته في ذلك "الكونة". ولذا يعرف القباليّ المغربي "أبراهام أزولاي"[1] الكونة بأنها: «إنجذاب نحو أسفل النور الروحاني الإلهي الذي هو بهذه الحال يبعث النور في حروف وكلمات هذه الشعيرة لتصعد بعد ذلك إلى أعلى الدرجات»[2]. ويعلق "حاييم الزعفراني" على أهمية الصلاة في القبّالاه قائلًا: «إن الصلاة تعني أكثر من مجرد تعبير عن عواطف دينية، وهي أكثر من مجرد اعتراف وشكر شُرع ليمجد به المؤمنون في شعائرهم العادية الربّ بصفته خالقًا وملكًا، إنها أداة بها ترتقي الروح نحو الله، والقصد من الكونة هو التوصل إلى معرفة مختلف درجات هذا الارتقاء»[3]. أما فعل الحلول أو (يحوديم) فله مكانة خاصة في الصلاة الصوفية كما يرى "إسحاق لوريا" وأتباعه، وهو تأمل في تقاليب حروف اسم الإله (ي هـ و هـ)، ويعرفه "حاييم زعفراني" بأنه: «أداة يرجى من ورائها السمو بالروح، واستعمل أيضًا في بعض الأحيان وسيلة للتواصل مع أرواح أخرى خصوصًا أرواح الصدقيم أو الأولياء والأتقياء»[4]. أما مفهوم "التّقون" أو"تقويم نظام العالم" فهو أيضًا حاضر في هذا النشاط التأملي. وعليه متى اجتمعت هذه الأسس الثلاثة في الصلاة الصوفية يصل القبّالي إلى غايته كما يبيّن زعفراني «الاتحاد بالاسم وتوحيده، وفي نفس الآن إعادة تناغم الكون وتقويم بنيانه»[5]. ونلاحظ أن الكاتب قد وظّف مصطلحي الاتحاد، والتوحيد بنفس المعنى، لكن في الأخير المشاركة في تناغم الكون يرجح كفة الاتحاد؛ لأن المؤمن بعقيدة التوحيد عبد لله، لا شريك مع الله في تسيير الكون.

إن العبادة عند الحاسيديم لا تقتصر على قراءة التوراة والصلاة –كما عند بقية اليهود–بل هناك طرق أخرى كثيرة، فمن الممكن أن يُعبد الإله بالأكل والشرب كما يرى "بعل شيم طوف"، فالعبادة بهذه الطرق تعصم الإنسان من الوقوع في الإجهاد الروحي، وتكون الروح دائمًا ملتهبة بعبادة الواحد المقدس[6].

---

[1]- **أبراهام أزولاي (1570–1643م)**: من عائلة أزولاي، وهي أسرة يهودية مغربية كثيرة الأعلام. ولد بفاس، وكان من أكبر القباليين. عاش حياة صوفية في فلسطين. وألف فيها كتبا عديدة في التصوف، ومخطوطاته مبعثرة بين خزائن أحفاده. أعلام يهود المغرب في القرن السابع عشر الميلادي: *http://perso-juifs-marocains.blogspot.com (2018/10/30).*

[2]- حاييم الزعفراني، **يهود الأندلس والمغرب**، ج2، ص522.

[3]- المرجع السابق، ج2، ص522.

[4]- المرجع السابق، ص522.

[5]- المرجع السابق، ص523.

[6]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم**، ص73.

فليس هناك طريق للتحرر من أسر المادة إلا بالتعامل الظاهري معها. وهذا المبدأ ذو أهمية دينية كبيرة في الفكر الحسيدي[1]. أما الصلاة فتحتل مكانة أكبر تجاوزت أهمية دراسة التوراة التي يعتبرها بقية اليهود من أهم الواجبات وأعظمها[2]، وكان "بعل شيم طوف" أوّل من أولى الصلاة تلك الأهمية، ويقرُّ بأنه كُشف له عن العالم العلوي ليس بسبب دراسة التلمود والشريعة اليهودية، ولكن بفضل الصلاة التي كان يؤديها بتركيز وإخلاص[3]. ومن آرائه أنه لا يجوز أن تؤدى لأجل تحقيق غرض دنيوي، وإلا ستكون ستارة تفصل الإنسان عن الله، كما يجب أن تحقق هدفا روحيّا، وهو الالتصاق الروحي بالله أو (الدبقوت)، وهو الركيزة الرئيسية في الصلاة[4]؛ لذا نجد الحسيديم يكرّسون وقتا طويلا في الإعداد العاطفي والنفسي للعبادة، بلغ درجة إهمال العبادة نفسها، ومضمون الصلوات.

أما العبادة المسيحية فقد أخذت منحى مغاير للعبادة اليهودية التي تلوَّنت بالصبغة المادية، فقد اهتم الآباء الأوائل ومعلمو اللاهوت الروحي بالعبادة الروحية، بالرغم من أن مفهوم العبادة المسيحية بصفة عامة «توجيه الروح إلى الله بإخلاص واحترام»[5]. وما فعله التصوف أنْ عمَّق هذا المفهوم الروحي. ومن أهم تلك العبادات نجد عبادة الصلاة، والغريب أنها لم يأمر بها المسيح، وكان أوّل من شرعها مجمع نيقية 325م[6]، وهي في الفكر الديني المسيحي «رفع الروح إلى الله»، وعرّفها "أوغسطين" بأنها: «حديث موجه نحو الله»[7]. وقد ميز التصوف المسيحي بين صلاة المسيحي المتفرغ للعمل وصلاة الراهب المتفرغ للعبادة؛ فالأول يعمل طوال النهار فيتمسك بصلاتي الصبح والمساء، أما الرهبان الذين يعيشون في الأديرة أو المنعزلين فيقيمون الصلوات السبع[8]، وربما يزيدون عليها، ويؤدونها بعمق مستدلين برسالة بولس إلى أهل كورنثوس (أَنَّهُ إِنْ كُنْتُ أُصَلِّي بِلِسَانٍ، فَرُوحِي تُصَلِّي، وَأَمَّا ذِهْنِي فَهُوَ بِلاَ ثَمَرٍ. فَمَا هُوَ إِذًا؟ أُصَلِّي بِالرُّوحِ،

---

[1]- جعفر هادي حسن، **اليهود الحسيديم** (نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، تقاليدهم)، (بيروت: الدار الشامية، دمشق: دار القلم: ط1، 1994م)، ص74.

[2]- وقد منحت دراسة التوراة هذه الأهمية لأنها في نظرهم تشريع إلهي، بينما الصلاة تشريع حاخامي.

[3]- المرجع السابق، ص75.

[4]- المرجع السابق، ص75.

[5]- **دستور الكنيسة الإنجيلية بمصر**، (دون بيانات)، ص39: *https://www.slideshare.net* (2018/10/30)

[6]- عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، **العبادات في الأديان السماوية**، ص161.

[7]- المرجع السابق، ص158.

[8]- **الصلوات السبع**: هي: صلاة الصبح، وصلاة الساعة الثالثة (التاسعة صباحًا)، وصلاة الساعة السادسة (الثانية عشر ظهرًا)، وصلاة الساعة التاسعة (الثالثة عصرًا)، وصلاة المساء، وصلاة قبل النوم، وصلاة منتصف الليل. المرجع السابق، ص154.

وَأُصَلِّي بِالذِّهْنِ أَيْضًا. أُرَتِّلُ بِالرُّوحِ، وَأُرَتِّلُ بِالذِّهْنِ أَيْضًا)[1]، وعلى أساس ذلك فهم غير مطالبين بالطهارة الجسدية التي تسبق الصلاة، بل تكفي الطهارة الروحية[2]. ومن أوائل الآباء الذين اهتموا بالصلاة "أوريجانوس" الذي ألّف كتابا باسمها مبرزًا فيه قيمتها، مؤكدًا أن الصلاة يجب أن تقدم موفورة الأركان، فالصلاة ليست مجرد تمتمة للكلمات، أو سؤال أمور تافهة، أو التماس الأمور الأرضية، كما لا يليق التقدم للصلاة والنفس في حالة غضب أو مخاصمات تشتت الذهن، بل ولا يستطيع المرء أن يخصص وقتًا للصلاة ما لم يتطهر أولًا[3]، والطهارة ليست طهارة الجسد، بل يقصد ما جاء في الكتاب المقدس فيقول موضحا ذلك «يطالب "أي الكتاب المقدس" المؤمن حين يصلي أن يرفع أيادي طاهرة، تتطهر بالصفح عن ذنوب كل من أساء إليه، وأن يصرف روح الغضب عن نفسه فلا يحمل في نفسه حقدًا على أحد»[4]. مستشهدًا أيضًا بما قاله "بولس" الرسول في رسالته الأولى لتيموثاوس (فَأُرِيدُ أَنْ يُصَلِّيَ الرِّجَالُ فِي كُلِّ مَكَانٍ، رَافِعِينَ أَيَادِيَ طَاهِرَةً، بِدُونِ غَضَبٍ وَلاَ جِدَال)[5]. ويتحدث عن بركات الصلاة أو كما أسماها (الامتيازات الثمينة)، مستشهدًا بما قاله النبي داوود[6]، ومفسرًا كلامه تفسيرًا غارقًا في الروحانية فيقول: «النفس التي ترتفع وتسلك في طريق الروح المستقل عن الجسد لا يكفيها أن ترتقي مدارج الروح، بل تحيا في الله. وهذا يتضح من قول النبي: إليك يارب أرفع نفسي (مز24: 1) فالنفس المرتفعة لم تعد نفسًا جسدانية بل أصبحت روحية ليست مادية، بل ولا صلة لها بالمادة»[7].

أما الهدف من هذه العبادات التي يقوم بها المتصوف المسيحي كما يبيّن "ولتر ستيس" هو الاتصال بالله، أو الاتحاد معه[8]، وليست التماسًا لمعروف أو رعاية، اللهم إلا بمقدار ما ينظر المتصوف إلى الاتحاد نفسه[9] على أنه أقصى معروف يمكن للوجود البشري أن يسعى إليه؛ لذا تشكل هذه الصلوات

1- 1كورنثوس14: 15.

2- عبد الرزاق رحيم صلال الموحى، **العبادات في الأديان السماوية**، ص161.

3- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف**، ص337.

4- المرجع السابق، ص339.

5- 1 تيموثاوس2: 8.

6- انظر: مز 122: 1. ومز24: 1، ومز4: 7.

7- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف**، ص340.

8- ولتر ستايس، **الفلسفة والتصوف**، ص40.

9- المرجع السابق، ص40.

درجات في سلّم الممارسات الروحية التي توصل إلى الغاية التي يرغبها الوعي الصوفي[1]، ويؤكد "ولتر ستيس" على أهمية الصلاة لتحقيق مراد الصوفي قائلا: «إذا ما فهمت فهمًا سليمًا، هي اسم آخر لتلك المجهودات الذهنية للوصول إلى التجارب الصوفية. إن الصلاة إذا فهمت على أنها التماس لمعروف فهي فساد شائع للصلاة الحقيقية»[2]، ويؤكده "أوريجانوس" قائلا: «عندما تصلي بهذه الروح، وتحصل على مثل هذه البركات تصبح أكثر استحقاقًا للاتحاد بروح الله الأزلي الذي يملأ الكل، ثم تمارس حياة الشركة والاتحاد مع ذاك الذي يملأ كل السماوات والأرض»[3]، ويؤكد وساطة المسيح وفضله فيقول: «فإن المصلي بسبب التقديس والتطهير يحصل على امتياز الاشتراك في صلاة "كلمة الله" الذي يقف في الوسط حتى وسط الجماعة التي لا تشعر بصلاته (يو1: 26). ومع أنه في غير حاجة إلى الصلاة إلا أنه يصلي إلى الآب مع كل الذين صار هو وسيطًا لهم، لأن ابن الله هو (رئيس الكهنة) الذي يرفع قرابيننا ويشفع فينا، ويدافع عنّا لدى الله الآب مصليًّا عن المصلين وضارعًا مع الطالبين، ولا يمكن أن يصلي عنّا كأصدقاء حين لا نثابر على الصلاة بواسطته ولا يدافع أمام الله عن المؤمنين به إذا لم نسلك في طاعته مصلين كل حين بلا فتور»[4]، لكن لا يقف "أوريجانوس" على صلاة المسيح بل يشارك فيها أيضًا الملائكة وأرواح القديسين[5].

وعليه: إن ما يمكن أن نستنتجه أن مفهوم العبادة في التصوف اليهودي لم يخرج عن الأساس العقدي الحلولي، وعن الغاية التي يصبو إليها القبالي وهي تحقيق الدبقوت. أما العبادة المسيحية بمعناها الروحي سعي لتحقيق أعلى درجة من الروحانية لبلوغ غاية الاتحاد.

---

[1]- ولتر ستايس، **الفلسفة والتصوف**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي، دط، 1999م)، ص40.

[2]- المرجع السابق، ص40.

[3]- جوزيبي سكاتولين، **تأملات في التصوف**، ص342.

[4]- المرجع السابق، ص ص342-344.

[5]- المرجع السابق، ص344.

الفرع الثاني: أثر التصوف في مفهوم العبادة الإسلامية:

لقد أجمع الصوفية على ضرورة التزام الشرع واتباع الدين لكنهم لم يفهموا من الدين حرفيته ولا من الشريعة مجرد طقوسها بل كانوا ينحون في فهم الدين والشريعة نحوًا يختلف قليلا أو كثيرا عن فهم الفقهاء. وفي هذا تظهر ثورتهم، حيث قدّموا معانيَ باطنية ورمزية لشعائر الدين وعباداته تحقيقًا لجوهرها الروحي[1]. ولو تأملنا جميع التصنيفات التي بحثت في مفهوم العبادة لوجدناها تُلبسها معانيَ أخلاقية تعظم فيها المعبود، وتقيمها على مفاهيم إلهية يكون فيها طرفا المعادلة (عابد ومعبود) وشائجها حبّ أو خوف أو تقديس[2]. فهي كما عرّفها صاحب تفسير المنار: «غاية الخضوع والانقياد لله رب العالمين بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، وهذا الامتثال ناشئ عن استشعار القلب بعظمة المعبود»[3]، فيتجلى شعار العبودية كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ **[سورة الذاريات:56]**، تلك العبادة التي تنشرح بها صدور المؤمنين، وتمثل عاقبة حال المتقين فكانت بحق جوهر الرسالات وهدف تشريعاتها[4]. ولم يحِد التصوف عن هذا المعنى، لأنه مؤسس على العبادة بمعناها المطلق الشامل لكل أعمال الإنسان وأقواله الخاضعة للكتاب والسنة، فبها عُرف الزّهاد، وبها رسموا طريقهم الروحي، فهي إذن أخص خصوصياته، وإن توسّعوا في نقد الشعائر من خلال وضع علم الباطن أو بواطن القلوب مقابل أعمال الجوارح، يقول "رويم بن محمد البغدادي": «كل الخلق قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة على الحقائق، وطالب الخلق أنفسهم بظواهر... وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق»[5]. فالنص يشير إلى التفرقة بين رسوم تؤدي إلى ظاهر الجوارح وبين حقيقة تتّصل بالورع والصدق وأنه لا يتعين الثبوت على الأشكال والرسوم، لأن تعاليم الدين لا تلخص في مجرد عبارات ظاهرة[6]. ومن شأن من هذا منهجهم أن يعمل على تصحيح النية وتصفية شوائب النفس بإحياء جانب العبادة في النفس من صلاة وصوم وذكر... إلخ، لما للعبادة من قوة ونورانية في بناء حياة أخلاقية صحيحة. وهذا التركيز على الجانب العملي في بناء سلوك أخلاق إيجابي من منظور الصوفية لا يقوم على نوع من التطبيق الحرفي الجاف الذي لا يتفاعل مع روح عقيدة التوحيد، وإنما يتدرج ذلك التطبيق ليصل إلى الفناء في تجربة الصوفية الأمر الذي جعل الصوفي لا يخطو خطوة إلا بوحي من

---

[1]- كمال جعفر، **التصوف، طريقًا وتجربة ومذهبًا**، (القاهرة: دار الكتب الجامعية، دط، 1970م)، ص4.

[2]- محمد نبيل العمري، **العبادة في الإسلام وعلاقتها بالتوحيد**، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، مجلد43، ملحق1، الأردن، ص556.

[3]- محمد رشيد رضا، **تفسير المنار**، مج1، (القاهرة: دار المنار، ط2، 1366هـ/1947م)، ص ص56-57.

[4]- محمد نبيل غانم، **العبادات في الإسلام**، (الزرقاء: مكتبة المنار، دط، 1973م)، ص ص16-17. ويوسف القرضاوي، **العبادة في الإسلام**، ص40.

[5]- صبحي أحمد محمود، **التصوف إيجابياته وسلبياته**، ص28.

[6]- المرجع السابق، ص28.

الفكرة الأخلاقية. إن تقوية جانب الروح في الإنسان على جانب مادية الجسد هو الطريق لبناء حياة أخلاقية تتصف بالاستقامة والشجاعة والإعراض عن الدنيا... إلخ، يقول محمود أبو الفيض المنوفي إن التصوف هو الهدف الأول للقرآن وهو حياة السنة وتمام النعمة المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ ۝٣﴾**[سورة المائدة:03]**، وهو درجة الإحسان التي تأتي بعد الإسلام والإيمان كما جاء في حديث جبريل عليه السلام (أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك). لذا يعرف التصوف بأنه: «علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، أو تصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل، أو غيبة الخلق في شهود الحق، أو مع الرجوع إلى الأثر فأوّله علم ووسطه عمل وآخره موهبة»[1].

وللعبادة عند أهل الصوفية خصوصياتها، فمن جهة تعدُّ الركيزة الأساسية في طريق الصوفي الذي يسلكه، ومن جهة أخرى لا يؤديها الصوفي بدافع الخوف من العقاب أو الطمع في الثواب بقدر ما كان مبناها الحبُّ الأكبر (حبّ الله)، ذلك أن في محبته سعادة، وبمحبته تنكشف الحجب وتتجلى الحقائق للعارف العاشق[2]، وقد بيَّن "الغزالي" في الإحياء أن الذي يستحق المحبة الكاملة بكل وجوهها، وكافة أسبابها هو الله سبحانه وتعالى[3]، وأبيات "رابعة العدوية" تأكيد لهذا المعنى:

كلهم يعبدونك من خوف نــار ويرون النجاه حظا جزيـلا

أو بأن يسكنوا الجنان فيحظوا بقصور ويشربوا سلسبيلا

ليس لي في الجنان والنار حظ أنا لا أبتغي بحبي بديلا[4]

لم يخرج الصوفية عن منهج السلف في تعريف العبادة وفي ربطها بالمحبة، "فابن تيمية" في تعريفه يبرز إلى جانب المعنى الأصلي في اللغة -وهو غاية الخضوع والطاعة-عنصرًا جديدًا له أهمية كبرى في الإسلام وفي كل الأديان، عنصرًا لا تتحقق العبادة إلا به ألا وهو (الحب)، فبغير هذا العنصر العاطفي

---

[1]- عبد الله أحمد بن عجيبة، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيّالي، (الدار البيضاء(المغرب): مركز التراث الثقافي المغربي، دط، دت)، ص ص25-26.

[2]- انظر: الفصل الثاني من الباب الثاني، ص235 وما بعدها.

[3]- يوسف القرضاوي، **العبادة في الإسلام**، ص35.

[4]- عثمان بن شطا البكري أبو بكر، **إعانة الطالبين**، ج4، (سوريا: درا إحياء الكتب العربية، دط، دت)، ص338.

الوجداني لا توجد العبادة التي خلق الله لها الخلق، وبعث بها الرسل وأنزل الكتب، فهو «اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة»[1]. والعبادة المشروعة إذن لا تكون إلا بأمرين:

– الالتزام بما شرعه الله ودعا إليه رسله، أمرًا ونهيًا، وتحليلًا وتحريمًا. وهذا الذي يمثّل عنصر الطاعة والخضوع لله. فليس عبدًا ولا عابدًا لله من رفض الاستسلام لأمره، واستكبر عن اتباع نهجه، والانقياد لشرعه، وإن أقرّ بأن الله خالقه ورازقه.

– أن يصدر هذا الالتزام من قلب يحبّ الله تعالى، فليس في الوجود من هو أجدر من الله تعالى بأن يحبّ، فهو صاحب الفضل والإحسان، إن أساس محبة الله تعالى هو الشعور بفضله، ونعمته، وإحسانه، ورحمته، والإحساس بجماله وكماله[2].

وقد ردّ "ابن تيمية" على كل منكر للمحبة في حق الله، لأن المحبة تحقيق لعبوديته، فيقول: «إنما يغلط من غلط في هذه من حيث يتوهمون أن العبودية مجرد ذلٍّ وخضوعٍ فقط، لا محبة معه، وأن المحبة فيها انبساط في الأهواء أو إذلال تحتمله الربوبية. ولهذا ذكر "ذو النون المصري": «أنهم تكلموا عنده في مسألة المحبة فقال: أمسكوا عن هذه المسألة لا تسمعها النفوس فتدعيها... وكره من كره من أهل العلم والمعرفة مجالسة أقوام يكثرون الكلام في المحبة بلا خشية، وقال من قال من السلف: من عبد الله بالحب وحده فهو زنديق، ومن عبده بالرجاء وحده فهو مرجئ[3] ومن عبده بالخوف فهو حروري[4]، ومن عبده بالحب والخوف والرجاء فهو موحد»[5]. ويعلق الشيخ "القرضاوي" على تعريف "ابن تيمية" قائلا: «وهكذا نجد أن للعبادة–كما شرحها ابن تيمية أفقًا رحبًا ودائرة واسعة، فهي تشمل الفرائض والأركان الشعائرية من الصلاة والصيام والزكاة والحج. وهي تشمل على ما زاد من الفرائض من ألوان التعبد التطوعي من ذكر وتلاوة ودعاء واستغفار وتسبيح وتهليل وتكبير وتحميد. وهي تشمل حسن المعاملة والوفاء بحقوق العباد، كبرِّ الوالدين، وصلة الأرحام والإحسان لليتيم والمسكين وابن السبيل، والرحمة بالضعفاء، والرفق بالحيوان. وهي تشمل

[1]– تقي الدين أحمد بن عبد الحميد ابن تيمية، **العبودية**، تقديم: عبد الرحمن الباني، تحقيق: محمد زهير شاويش، تخريج: محمد ناصر الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط7، 1426هـ/2005م)، ص38.

[2]– يوسف القرضاوي، **العبادة في الإسلام**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط24، 1406/1995م)، ص34.

[3]– **المرجئة**: فرقة يحكى عنها تقول لا يضر مع الإيمان معصية، وكم لا ينفع مع الكفر طاعة. المرجع السابق، ص 41 الهامش.

[4]– **الحروري**: نسبة إلى حروراء موضع بالعراق، وهو المكان الذي قاتل فيه علي الخوارج. والمقصود بالحرورية الغلاة الذين يكفرون المسلم إذا ارتكب كبيرة. المرجع السابق، ص 41 الهامش.

[5]– المرجع السابق، ص41.

الأخلاق، والفضائل الإنسانية كلها من صدق الحديث وأداء الأمانة، والوفاء بالعهد، وغير ذلك من مكارم الأخلاق.كما تشمل ما نسميه (بالأخلاق الربّانية) من حبّ الله ورسولهﷺ، وخشية الله والإنابة إليه، وإخلاص الدين له، والصبر لحكمه، والشكر لنعمه، والرضا بقضائه، والتوكل عليه، والرجاء لرحمته والخوف من عذابه»[1]، وهي المعاني التي حاول الصوفية تمثلها في حياتهم.

ومن أمثلة العبادات التي أولاها الصوفية عنايتهم الصلاة، فالإتيان بالأعمال الظاهرة في الصلاة، والتزام أركانها وشروطها وغير ذلك مما فصّل فيه الفقهاء -كما يبيّن الصوفية-يمثل جانب الشريعة، وهو جسد الصلاة، وحضور القلب مع الله تعالى في الصلاة يمثل جانب الحقيقة، وهو روح الصلاة، فأعمال الصلاة البدنية هي جسدها، والخشوع روحها، وما فائدة الجسد بلا روح؟ وكما أن الروح تحتاج إلى جسد تقوم فيه، فكذلك الجسد يحتاج إلى روح يقوم بها. ولهذا قال الله تعالى:﴿**قَدۡ أَفۡلَحَ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ١ ٱلَّذِينَ هُمۡ فِي صَلَاتِهِمۡ خَٰشِعُونَ ٢**﴾[**سورة المؤمنون: 1-2**].

ويظهر اهتمامهم بالباطن أكثر في تأويل مناسك الحج؛ وهو في معناه وشعائره أكثر العبادات خضوعًا للتأويل الرمزي، وربما ما سهل عليهم ذلك أن الحج سفرٌ إلى بيت الله، والطريق الصوفي سفر إلى الله، فكان من الطبيعي أن يتخذوا من السفر البدني رمزًا للسفر الروحي، وهناك نظائر كثيرة من التأويل الرمزي للعبادات الأخرى كالصلاة والصوم وغيرها. ومن تأويلاتهم ما ذكره "السراج الطوسي": «فإذا بلغوا (أي الحجاج) الميقات غسلوا أبدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة، وإذا نزعوا ثيابهم للإحرام تجرّدوا وارتدوا: فكذلك نزعوا عن أسرارهم الغل والحسد، وحلُّوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا، ولم يعودوا إلى ما خرجوا منه من ذلك، فإذا قالوا (لبيك لا شريك لك) لا يجيبون بعد ذلك دواعي النفس والشيطان والهوى بما أجابوا الحق بالتلبية، وأقروا أنه لا شريك له. فإذا استلموا الحجر وقبّلوه علموا أنهم يبايعون الله بإيمانهم، فمن الأدب ألا يمدوا بعد ذلك إيمانهم إلى مراد وشهوة، فإذا جاءوا إلى الصفا والمروة وأسرعوا في مشيهم فمن الأدب أن يسرعوا في الفرار من عدوّهم، ويهرولوا من متابعة نفوسهم وهواهم وشيطانهم. والذهاب إلى (منى) رمز للتأهب للقاء لعلهم يصلون إلى مناهم، وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق، وكسرهم للحجارة رمز لكسر الإرادات والشهوات. ورميهم الحجارة رمز لترك ملاحظة الأعمال، ومشاهدة النفوس لها.

[1]- القرضاوي، **العبادة في الإسلام**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط24، 1406/1995م)، ص50.

والتعلّق بأستار الكعبة رمز للتعلّق بالله دون غيره»[1]. ويعلق "أبو العلا عفيفي" على هذا التأويل مسلِّمًا بصحته ما دام فيه التزام بأدب الشرع فيقول: «فهنا نجد لكلّ عمل من أعمال الجوارح عملًا يوازيه من أعمال القلوب. ونجد الحج سفرًا روحيًّا أكثر منه سفرًا بدنيا، ومجموعة من الأقوال والأفعال»[2] ويضيف: «ولا شك أنها نظرة عميقة في الدين متى التزمت في حدود الدين ولم تخرج عنه. ولكنها محفوفة بالخطر لأنها قد تؤدي إلى المبالغة فيما اعتبر روحانيًّا أو باطنيًّا في شعائر الدين إلى الحدّ الذي يؤدي إلى إسقاط التكاليف وإحلال التكاليف الروحية محلّ التكاليف الشرعية، كإحلال الحج بالهمّة محلّ الحج إلى بيت الله، أو إحلال الذكر محلّ الصلاة، أو نحو ذلك»[3].

أما الذكر أيضًا فقد تطور مفهومه مع الصوفية من مجرد قول أو نطق إلى حركة دائبة للقلب مع تركيز مستمر على الهدف حتى تصير حياة روحية كاملة تتمثل إما في الغيبة بالمذكور كطرف ثان، أو بالحضور معه على حسب قوة الشعور وظروف الصوفي نفسه؛ لذا يعرَّف الصوفي بأنه من «صفى ربه قلبه فامتلأ نورا، ومن دخل في عين اللذة بذكر الله». هذا التعريف يشير إلى وجود صحبة أو علاقة روحية متبادلة بين الإنسان وربّه في تجربة سامية[4].

لم يخرج الصوفية عن توجيه العبادة وجهة عقيدية بربطها بأصل العقيدة الإسلامية وهو التوحيد، والعبادة في ضوء هذه العقيدة تسمو عن غيرها من العبادات التي أسست على الاتحاد والحلول، وقد ربطت العبادة الإسلامية بالتوحيد؛ لأنه عند الجمع بين كلمة العبادة التي هي بمعنى الخضوع والتذلل، وكلمة التوحيد التي تدلُّ على التفرد ونفي النظير والشريك فإنه يتحقق معنى إفراد الله تعالى بالخضوع والتذلل، وتفرده بها، بحيث لا يشاركه أحد بها قصدًا أو فعلًا، فلا واسطة بين العبد وربّه، وإقرار القلب الذي تمثَّل فيه الخضوع بالاعتقاد الجازم بانفراد الله تعالى بجميع الكمالات في ذاته وصفاته، بل عند الجمع بينهما يتحقق معنى قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾**[سورة الشورى:11]**، جملة وتفصيلا في العقد والقول والعمل[5]. وفي بيان ذلك يقول الرازي في إبراز العلاقة بين العبادة الإسلامية والتوحيد في تفسيره قوله تعالى: ﴿لَقَدْ

---

[1]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص ص117-118.

[2]- المرجع السابق، ص118.

[3]- المرجع السابق، ص118.

[4]- كمال جعفر، **التصوف، طريقًا وتجربة ومذهبًا**، ص6.

[5]- محمد نبيل العمري، **العبادة في الإسلام وعلاقتها بالتوحيد**، ص557.

أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّيٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥٩﴾ [سورة الأعراف: 59]، فنوح عليه السلام ذكر أولا أمر العبادة ﴿ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾، ثم قوله: ﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾، فالثاني كعلة للأول، لأنه لو لم يكن لهم إله غيره، كان كل ما عندهم من وجوه النفع والإحسان والبر واللطف حاصلًا من الله، ونهاية الإنعام توجب نهاية التعظيم، فإنما وجبت عبادة الله لأجل العلم بأنه لا إله إلا الله[1]. ويؤيد ذلك ما جاء في سائر الآيات التي تذكر المحسنين والصادقين والمخبتين والموقنين والصابرين والراضين وعباد الرحمن الذين يقول الله فيهم للشيطان: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ ﴿٤٢﴾﴾[سورة الحجر:42]، وقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴿١٣﴾﴾ [سورة الحجرات: 13].

وعليه: إن التصوف عمل على توسيع الأفق الروحي للعبادات، ويبقى بذلك ضرورة من حيث كونه حقيقة العبادات إذ يقول بتلازم القلب والجوارح، وإن أفسد جمالها في بعض الأحيان ضعفاء الإيمان من الصوفية أنفسهم أو من الدخلاء[2]، ولكن يبقى الاتجاه الروحي متمسكًا بعقيدة التوحيد، ولذا يمكن أن نجمل آثار التصوف فيما يلي:

- الجمع بين الظاهر والباطن بما يتّفق وحدود الشرع.
- انتظام العبادة على شكل طريقة، تمثل مقامات وأحوالًا، وطريقها الروحي شاقٌّ يسعى من خلاله الصوفي لبلوغ غايته.
- تأويل بعض العبادات بما يتّفق ونصوص الشرع، لكن غلبوا عليها المعاني الروحية.
- الحفاظ على الأساس العقدي التوحيدي. وبالتالي يمكن أن نعدّ عملهم هذا اجتهاد يؤجرون عليه، قَبِلَه من قَبِل، ورفضه من شاء رفضه.

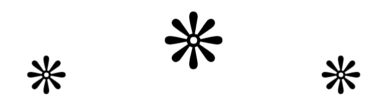
وبمقارنة بسيطة بين أثر تصوف الأديان السماوية في العبادة تبيّن بوضوح تأثير الإطار المرجعي في صقل مفاهيمها، وتحديد غاياتها؛ مع أن وجوه الاتفاق لا تعدم من الجمع بين الظاهر والباطن إلى اعتماد التفسير الروحي لمعانيها، إلى انتظام العبادة في طريق له بداية ونهاية، وهنا يفترق الأنواع الثلاثة من التجارب الصوفية، فبينما ينتهي الصوفي المسلم إلى الفناء، يصل المسيحي إلى الاتحاد، واليهودي إلى الالتصاق

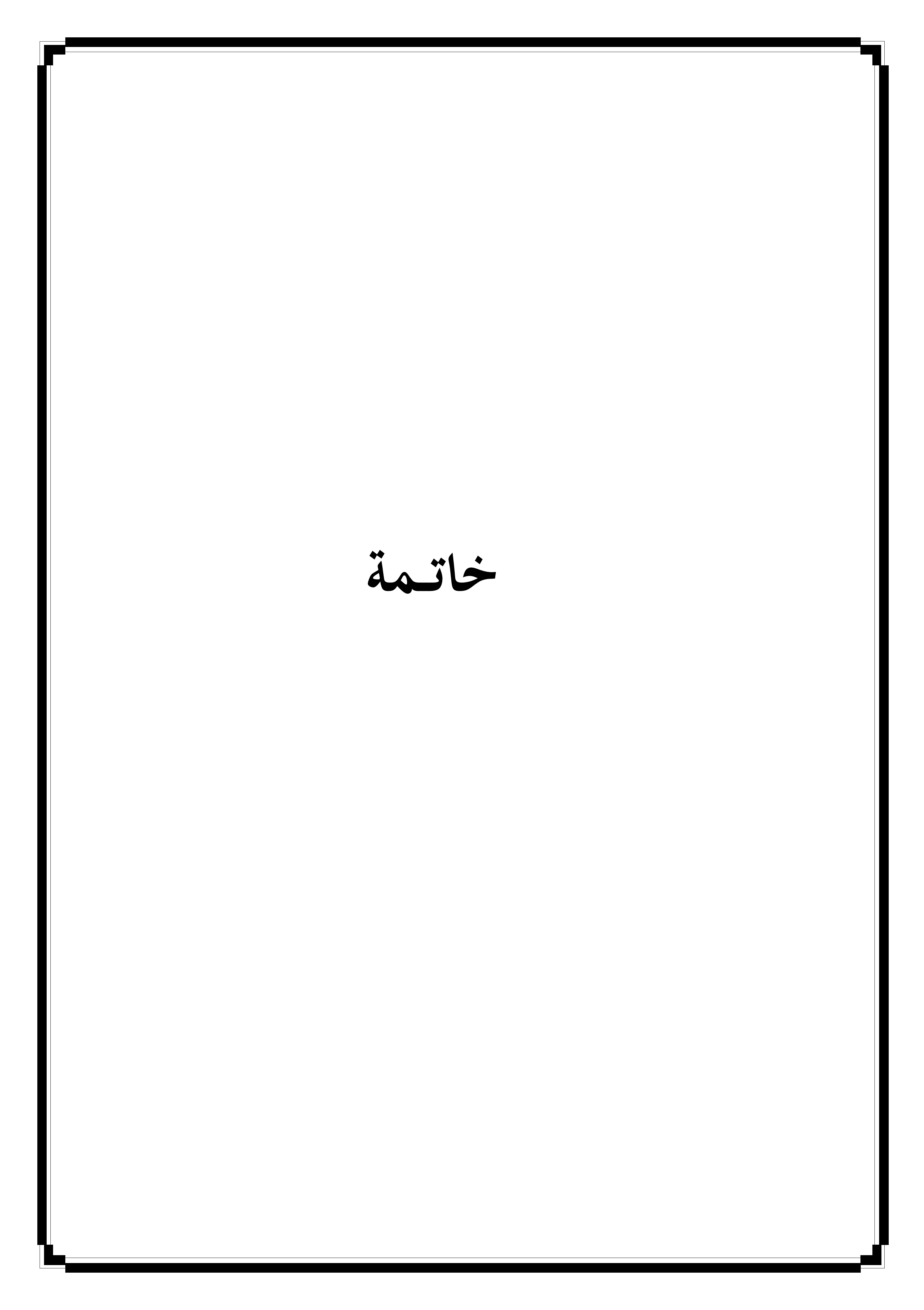
---

[1]- أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين، فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، ج14، (دب: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1401هـ/1981م)، ص 156.

[2]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، ص119.

بالإله، وهنا يظهر جليًّا بعد اليهودية والمسيحية عن مسار الوحي الذي نادى به أنبياء الله موسى وعيسى عليهما السلام.





خاتـمة

ها نحن بعد رحلة طويلة، وصحبة شاقة مع بحث (**التجربة الصوفية في الأديان السماوية**) تكلل جهودنا بجملة من النتائج المهمة، تتبعها التوصيات التي خرجنا بها.

أولا: النتائج:

ونجملها في النقاط التالية:

الرسالة جاءت لتأكيد وجود تجربة صوفية عرفتها الأديان السماوية، وهذه التجربة في حقيقتها تجربة وجدانية وخبرة دينية[1]، أو بُعد من أبعاد التجربة الدينية، وأدلتنا متناثرة في فصول البحث يمكن تلخيصها فيما يلي:

1. التجربة الصوفية ظاهرة عالمية عمّت الأديان السماوية وغير السماوية، ووجوه التمايز والاختلاف بين تجربة صوفية وأخرى راجع إلى التفسيرات اللاحقة لمكونات التجربة ذاتها، حيث يحاول كل صوفي موصول بدين معين صياغة تجربته تبعا للخلفية الدينية التي ينتمي إليها أو يصدر عنها رجاء التوافق مع مكونات تلك الخلفية، والتصوف في الأديان السماوية خير دليل على ذلك، فلليهودية تصوف يعرف بالقبّالاه، وللمسيحية تصوف له مظاهر أهمها الرهبنة، وفي الإسلام تصوف إسلامي، ولكلّ منها خصوصياته:

أ. تعدّ اليهودية الدين الكتابي الوحيد الذي لا يقبل النزعات الروحية، وليس فيه ما يشجع على ظهورها من حيث القاعدة العامة أن الاهتمام بالأشكال الخارجية للدين لا يسمح بحال بنشأة النزعات الروحية الداخلية إلا أنه تبيّن لنا وجود شكل صوفي يهودي تمثل في (القبّالاه) ظهر في القرون الوسطى على يد فئة نشأت في بيئة إسلامية، وتأثرت بالعلوم الإسلامية، فأسّست لعلم يضاهي التصوف الإسلامي، لكنه حافظ على الخصوصية اليهودية، وبخاصة نزعته المادية، بل عمّقها، وبرزت شخصيات صوفية وقبّالية مثّلت الاتجاهين الحلولي والتوحيدي "كإسحاق لوريا"، و"موسى بن ميمون". كما ظهر في شكل طريقة صوفية زهدية مثّلتها الحسيدية التي عمقت الحلولية مرة أخرى، مع أن النموذج التوحيدي لا يعدم في اليهودية لكنه يشكل طبقة مهمشة تكاد تخبو شعلتها.

ب. أما المسيحية فقد عرفت أنواعا من الاتجاهات الروحية أهمها وأكثرها انتشارا (الرهبنة) التي أنكرها الإسلام، غلّبت فيها النزعة الروحية حدّ تعطيل الحياة، وتعذيب الجسد الذي جعله الله أمانة في ذمة

---

[1]- أبو العلا عفيفي، **التصوف الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م)، ص34.

الإنسان، كل ذلك لبلوغ الهدف الأعظم وهو الاتحاد الصوفي، وهي بهذا المفهوم أقرب إلى الرهبنة البوذية.كما برزت شخصيات مسيحية صوفية جاءت بما يتفق مع الكنيسة مثل الصوفي "أوغسطين" و"أوريجانوس"، وأصبحوا من أئمة الفكر المسيحي، كما توسع نطاقها بنشأة رهبانيات مختلفة على مرّ التاريخ.

ج. مرّ التصوف الإسلامي بتطورات جدّ مهمة ساهمت في نشأة علم ديني آخر إلى جانب العلوم الدينية الأخرى له اسمه وأعلامه ومصطلحاته، ساهم في إعطاء قراءة جديدة للدين. وهو يعتبر شفافية روحية وميلا إلى استبطان أركان الدين وقواعده، وأوامره، وإعطائها مفاهيم جديدة تحمل في طياتها معان روحية تجمع بين الحقيقة والشريعة. الأمر الذي غلّب حقيقة المصدر الإسلامي للتصوف، وأغلق الباب في وجه من يتشدقون بما يعرف بـ(المؤثرات الخارجية في التصوف الإسلامي)، وموضوعيتنا تجبرنا على عدم إنكار التأثر ببعض التيارات الخارجية، وقد ظهر في مرحلة من مراحل تطور التصوف الإسلامي، والتأثر ليس عاملا سلبيا وإنما يتحقق بفضل المطالعة والمثاقفة والتفتح على الآخر. وليس من علم أو فن لا يتطور إلا بالاحتكاك والتأثر. كما قدّم التصوف نماذج صوفية للجلال الخلقي والروحي، ونماذج للكمال التعبدي، ونماذج عالية سامقة في أفق العلم والمعرفة، وهي دليل على دعوة الإسلام للتوفيق بين الجسد والروح في اعتدال لا نظير له حتى أصبح التصوف فقرة أخيرة من فقرات السير الذي ينتقل فيه المتدين من الإسلام شعيرة إلى الإيمان عقيدة إلى الإحسان سلوكا كما رسمه جبريل عليه السلام للنبي ﷺ وهو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك.

2. من خلال المقارنة بين التجارب الصوفية للأديان السماوية توصلنا إلى ما يلي:

أ. مرّ التصوف في الأديان السماوية بمرحلتين: مرحلة طوفان الحركة الصوفية على هوامش الدين الخارجية، كظاهرة هامشية مدانة، مستنكرة ومرفوضة. ومرحلة محاولة الحركة التوافق مع الأصول الكبرى للدين الذي نبتت في إطاره كي تتحول الظاهرة عبر عمليات إعادة بناء حساسة من مشروع متهم بالإدانة والاستنكار إلى الإقرار بشرعيتها، والاعتراف بها.

ب. القبّالاه علم باطني غنوصي يميل إلى الفلسفة أكثر من الدين، غايته معرفة الله للالتصاق به والتحكم فيه وفي الكون، ولتحقيق خلاص الفرد والجماعة، وحتى الإله نفسه (الشخيناه المنفية)، وبذلك تكون استثناء من الأصل لأن غاية التصوف السمو الروحي، لكنها في الأخير غلّبت النزعة المادية على النزعة الروحية وبهذا تكون قد لعبت دورا حاسما في تحويل اليهودية من نسق توحيدي إلى نسق حلولي. وفي الطرف المقابل تكون المسيحية قد حلّقت في العالم الروحي الفسيح الأرجاء وقطعت كل صلة بينها وبين

العالم المادي، لأن هدف المسيحية الممعن في الروحية هو الانتصار على ضعف الجسد يكاد يكون متعذر التحقيق في هذه الحياة. وجاء الإسلام وسطا بينهما، حيث جمع بين الحاجات المادية والروحية ليسمو بالإنسان إلى الكمال.

ج. إذ الثابت أن صوفية الأديان السماوية قد جهدوا من أجل تجاوز المعنى الظاهري والحرفي إلى المعاني الخفية والرمزية التي تعتبر الظواهر آنئذ مجرد إشارات للمعاني المستورة، مع الالتزام –عند الصوفية الملتزمين بأدب الدين والشرع– بالمعنى الظاهري ووجوب الوقوف عند دلالاته التكليفية، بينما أنكر صوفية اليهودية والمسيحية كليّة المعنى الظاهري، واستبدلوه بالمعنى الباطني.

د. للتجارب الصوفية في الأديان السماوية خصائص عامة مشتركة، مع وجود اختلاف في معنى كل خاصية كما تبيّن لنا انطلاقا من الأسس العقدية التي تنطلق منها، وهي في الأخير الدليل على أن التجربة الصوفية تجربة دينية، ومن خصائصها:

-الترقي الأخلاقي: وهو الطريق الروحي الذي يسلكه الصوفي لبلوغ الغاية المرجوة. وهو خاصية بارزة بشكل واضح في التصوف الإسلامي، والمسيحي، يكاد لا يظهر في التصوف اليهودي، لأنه ظهر تحت التأثير الإسلامي، ولا يبتغي منها الترقي الأخلاقي، بل الالتصاق بالإله، والتحكم فيه.

-المعرفة الكشفية الذوقية: وأداة هذه المعرفة عندهم هي ملكة خاصة تعرف بالوجدان أو الذوق.

-الفناء: وهنا يتجلى الاختلاف بكل وضوح، فالفناء في الإسلام لم يخرج مفهومه عن عقيدة التوحيد، يقابله الاتحاد والتأله في المسيحية، والالتصاق أي (الدييبقوت) في اليهودية.

-الرمزية: وهي لغة الصوفية التي أوجدوها للتعبير عن تجربتهم الروحية، وبينما التزم الصوفية المسلمون فيها حدود الشرع، غالى القباليون والصوفية المسيحيون في رمزيتهم حدّ التقوّل على الله بما لا يليق بجلاله.

-السعادة: وهي الغاية الأسمى التي يطلبها الصوفي.

هـ. لقد ترك التصوف في الأديان السماوية أثرا بارزا في مفهومي الألوهية، والعبادات انطلاقا من اعتماده التأويل الرمزي، وأوجد مفاهيم صيغت بلغة جديدة تختلف عن اللغة المتواضع عليها انطلاقا من التفرقة بين الظاهر و الباطن، وإن كانت التجارب الثلاث تشترك في محاولة الصوفي الاتصال بالله، لكنهم اختلفوا في توصيفهم لهذا الإله: فبينما ينزه التصوف الإسلامي الألوهية، فأبقاها في فلكها التوحيدي، بلغ الشطط بالتصوف المسيحي بفعل إيمانهم بالاتحاد الصوفي، ليؤله الصوفي آخر الأمر، بينما غلّبت القبّالاه

الرؤية الحلولية، وجعلت من الله عشرة آلهة جمعوا فيه بين الذكورة والأنوثة، وبلغت درجة من الإباحية في علاقة اليهودي بالإله كما حدث مع الحسيدية. وهذا دليل التحريف الذي اعترى هذين الدينين.

و. إن التصوف اجتهاد بشري على ضفاف كل تجربة دينية، وقراءة روحية للتراث الديني إلى جانب قراءات متعددة للمقدس كل تشرب من منابع الدين الذي ينتسب إليه، فانبثقت الطاقات الروحية تدعو للاتصال بالحقيقة المطلقة، والدخول في ملكوت السموات والتسامي في جنباتها لتحقيق الارتقاء بالنفس ونوال الرضا والخلاص، بين اعتدال وانحراف ناتج عن انحراف في مسار الوحي السماوي الذي يجمع الأديان السماوية، وأضحت حقيقة لا مراء فيها أن المسيحية ليست مسيحية عيسى عليه السلام، وأن اليهود جعلوا تاريخهم بعض دينهم حقيقة لا غبار عليها[1]، وصار الإسلام وهو خاتمها يتربّع على عرش الرسالة الخاتمة. ويبقى التصوف في الأديان السماوية استكمالا أو تعميقا لجوانب غابت في علوم دينية أخرى، فكان علما جديدا مستحدثا أعطى قراءة أخرى للدين، حتى صار علما له اسم، وموضوع، وأعلام، ومصطلحات في الأديان السماوية، وله منطقة وسطى بين الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة، والتفسير لأنه يمثل الجانب الروحي من الدين، وهذه هي الإضافة التي قدّمها الصوفية في الأديان السماوية، فبينما أكّد التصوف الإسلامي مساره التوحيدي، رسّخ التصوف اليهودي مسلكه الحلولي، والتصوف المسيحي برهبنيته طريق الاتحاد الصوفي، وهو ما رفضه الإسلام جملة وتفصيلا، لذا اعتبرناهما من أمارات التحريف.

ثانيا: توصيات:

1. نظرا للأهمية التي يكتسيها موضوع التصوف-كفن وعلم مستقل-وما يقابله من موقف رافض مستعل يغلب على وجهات نظر النخبة قبل العامة نوصي بفتح تخصص التصوف المقارن في الجامعات العربية والإسلامية بدءا بجامعتنا التي سبقتها إلى هذه المبادرة جامعة الأمير عبد القادر الإسلامية لمدارسته دراسة علمية موضوعية علّ المواقف تتغيّر.

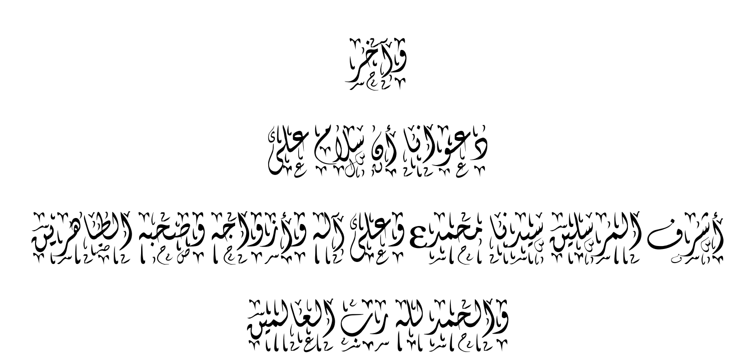
2. دراسة التصوف ينبغي أن تتصدر كل الدراسات الفكرية والعقدية والدينية، بل لابد أن تستقطب اهتمام الباحثين المسلمين، لأنها تنبني عليها قضايا جوهرية تكتسي أهمية بالغة في الفكر الإنساني، فالتصوف ما هو إلا محور هام من محاور الفكر الإسلامي، خدمة للحقيقة الدينية، وتجسيدا للسلوك الذي جاءت لأجله الأديان، وتمثله الأنبياء أحسن تمثيل.

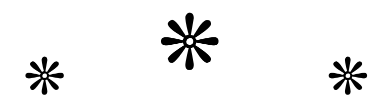
---

[1]- أحمد شلبي، **مقارنة الأديان(اليهودية)**، (القاهرة(مصر): مكتبة النهضة، ط8، 1988م)، ص32.

3. عقد ملتقيات دولية تتناول جوانب التصوف المقارن، وفتح باب المشاركة لجميع الأديان، علّه يكون بابا لنموذج حوار ديني، يُبنى على التسامح، والمحبة.

وفي الأخير: نحمد الباري سبحانه وتعالى الذي وفّقنا لما قدّمناه، ولا نستطيع أن ندّعي فيه الكمال، ولكن لنا عذرنا أننا بذلنا فيه عصارة جهدنا، فإن وفّقنا الله في إصابة ما هدفنا إليه فذلك المبتغى، وإن أخطأنا فلقد نلنا شرف المحاولة. ونأمل من الله أن ينال قبولكم، وأن يلقى الاستحسان منكم. ونختم بقول رسولنا الكريم (سُبحانَكَ وبحمدِكَ، لا إلهَ إلَّا أنتَ، أستغفِرُكَ وأتوبُ إليكَ).





ملخص

عربــي

إنجليزي

فرنســي

1. ملخص بالعربية:

تتناول هذه الأطروحة موضوعا مهما في تخصص(مقارنة الأديان)، وهو: "**التجربة الصوفية في الأديان السماوية**". وجاءت لتجيب عن إشكالية أساسية: هل عرفت الأديان السماوية تجارب صوفية كغيرها من الأديان الأخرى؟، مشفوعة بجملة أسباب جعلت حوض غمار البحث فيه أمرا لابد منه نذكر منها: أن دراسة التَّصوف وتتبّع نشأته وتطوّره التَّاريخي في مختلف الأديان، والمقارنة بينها يعدّ موضوعا بالغ الأهمية، لذا فهو يعدّ مادةً نافعةً ليس لدارس "علم مقارنة الأديان" وحده، بل إنَّ شيئا من العلم به لا غنى عنه لدارس العلوم الدينية في أيِّ ملّة، بالإضافة إلى بناء فكرة متكاملة عن التصوف في الأديان السماوية، لتأكيد حقيقة تحريف دينين سماويين من أصل ثلاثة أديان. أما عن الأهداف المتوخاة منه: محاولة تأكيد أنّ التجربة الصوفيّة في نهاية المطاف تعدّ نموذجًا لتجربة دينيَّة متميزة من مختلف الجوانب الدِّينية، الأخلاقية، المعرفية، والفلسفية الَّتي عملت على صياغة وبلورة مفردات خاصة بهذه التَّجربة علمًا وذوقًا وحالًا، ويمكن أن تساهم في إنقاذ الإنسان والإنسانيَّة. وغربلة وتمحيص كلّ الآراء حول إشكاليَّة التأثر والتأثير بين التَّجارب الصوفية للأديان السماوية، والبحث عن نقاط التَّلاقي بينها والَّتي قد تساهم في بناء جسر تواصلي تحاوري، بعيدا عن النّعرات، ويفتح الباب على مصراعيه أمام دَعاوى التَّفاهم، والتَّقارب بين الأمم المختلفة، والأديان السّماوية على وجه الخصوص. وقد تمخضت عن هذه الرسالة جملة نتائج تصبّ في مجرى واحد هو: تأكيد وجود تجربة صوفية عرفتها الأديان السماوية، وهي في حقيقتها تجربة وجدانية وخبرة دينية، ودليلنا أن لليهودية تصوف يعرف بالقبّالاه، وللمسيحية تصوف له مظاهر أهمها الرهبنة، وفي الإسلام تصوف إسلامي، ولكلّ من تلك التجارب خصوصياتها.

الكلمات المفتاحية: الأديان السماوية، القبّالاه، الرهبنة، التصوف، التأثر والتأثير، الخصائص.

2. ملخص بالإنجليزية:

This thésis deals with an important topic in the field of « comparative religions » which is : **« The mystical experience in the revealed religions »** , and aims to answer the followed fondamental problematic : can we find mystical experiences in the revealed religions like other religions ? It seems to us necessary to deal with this topic because of the importance of studying mysticism and following its origins in the different religions and comparing with each other , so it is a useful and absolutely needed material not only in the field of the comparative religions but for all the theologists of all faiths .We aim ,also, to give a complete idea about mysticism in the revealed religions in order to prove that two from three religions were distorted.

The study seeks to achieve the following goals :

-Affirming that mysticism is considered to be a model of a particular religious experience from various aspects : religious, cognitive and philosophical which contributed to elaborate a specific vocabulary to this experience ,and can contribute to save human and humanity.

- Examining and filtering the opinions about impact and influence between mystical experiences in the revealed religions and highligh the points of convergence between it which can extend bridges of dialogue and communication far from prejudices ,and open the door to communication and rapprochement calls between the different nations and the revealed religions especially .

The obtained results have confirmed the existence of mystical experience of a spiritual nature in the revealed religions as follows : Kabbalah in Judaism, Monasticism in Christianity ,and Soufism in Islam, each one of these experiences has its own characteristics.

Key words :

the revealed religions, Kabbalah, Monasticism, Soufism, Impact and influence, characteristics.

3. ملخص بالفرنسية:

Cette étude aborde un théme central dans le domaine des religions comparées :celui de **« L'expérience mystique dans les religions révélées »**,et vise à répondre au problématique fondamentale suivante : est-ce-que les religions révélées ont connu une expérience mystique comme les autres religions? Il nous a paraît nécessaire d'aborder ce thème vue l'importance d'étudier le Mysticisme et suivre ses origines dans les différentes religions et de comparer entre elles ,du coup, il constitue une matière utile non seulement pour le domaine des religions comparées , mais pour tous les spécialistes de la théologie de toutes les religions ,ainsi que construire une idée complète sur le Mysticisme dans les religions révélées pour souligner le fait de distorsion subie par deux de trois religions .Quant aux objectifs visés par notre travail :

- Affirmer que l'expérience mystique est considérée comme un modèle d'expérience religieuse spécifique de tous les côtés :religieux ,morals , cognitifs, ou philosophiques, qui ont contribué à élaborer une vocabulaire propre à cette expérience ,et qui peuvent contribuer à sauver l'homme et l'humanité .

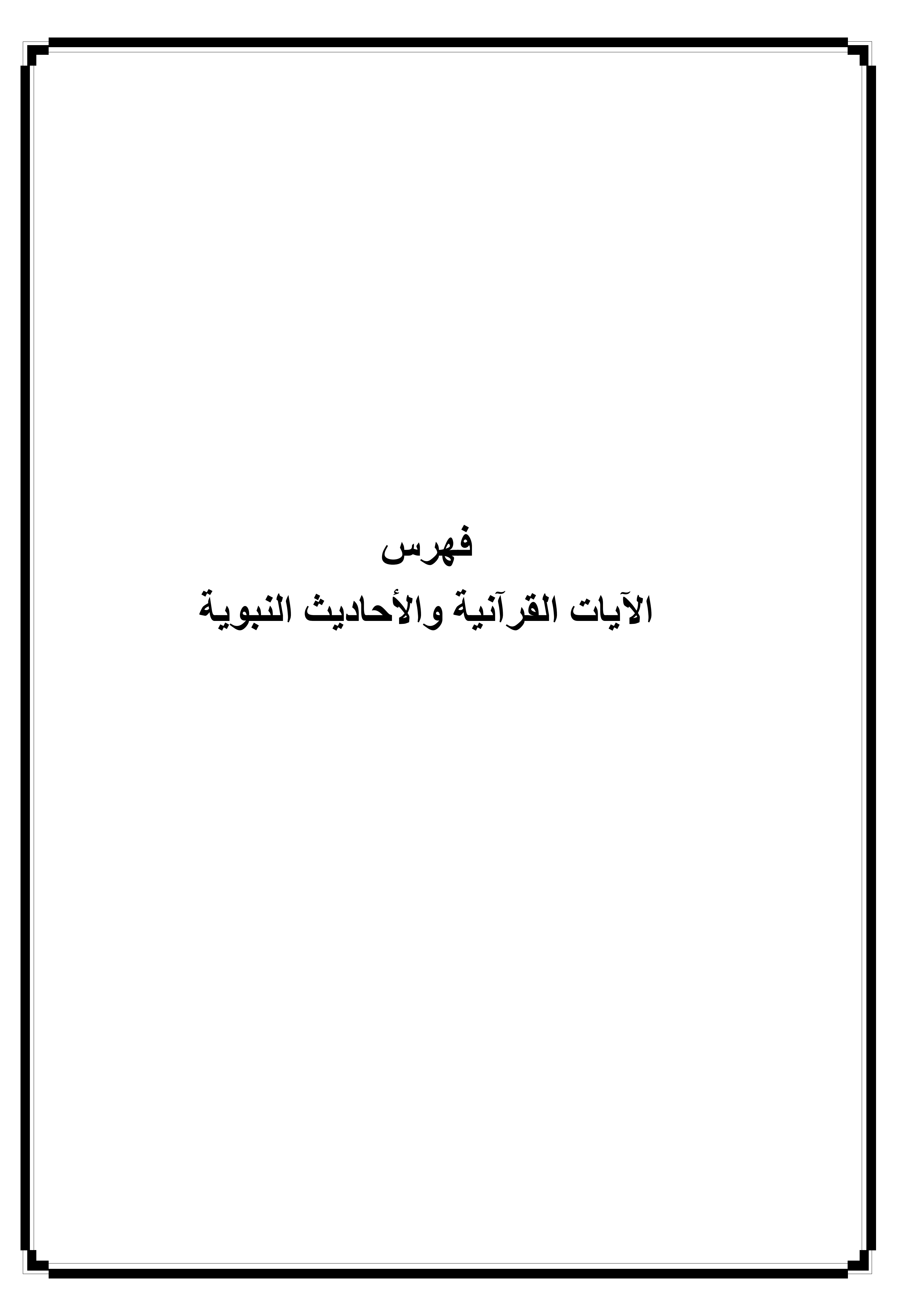
- Examiner et filtrer les avis à propos de l'impact et l'influence entre les expériences mystiques des religions révélées et souligner les points de convergences entre elles qui peuvent instaurer une passerelle de communication et de dialogue loin des préjugés ,et ouvre la porte aux appels de communication et de rapprochement entre les différentes nations et les différentes religions révélées en particulier.

Les conclusions de l'étude affirment que les religions révélées ont connu une expérience mystique qui est- en vérité- une expérience spirituelle et religieuse,ce constat est étayé par le fait que le judaïsme a connu une expérience mystique s'appelait : « Kabbale », et le christianisme a ses propres aspects mystiques comme le monastère, ainsi que le Soufisme islamique en Islam, et chaque expérience a ses propres caractéristiques.

<u>Mots clés :</u>

Les religions révélées, « Kabbale », le monastère, Soufisme, l'impact et l'influence, les caractéristiques.

الفهارس:



فهرس
الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

1. فهرس الآيات القرآنية

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
			349
الأعراف	﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ إِنِّىٓ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿٥٩﴾﴾	59	376
	﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٦٥﴾﴾	65	209
الأنفال	﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾﴾	46	326
	﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴿١٧﴾﴾	17	345
التوبة	﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾﴾	14	344
	﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾	31	212
	﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾﴾	105	344
يونس	﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٥٨﴾﴾	58	326
الحجر	﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾	29	243
	﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾	42	376
	﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ ﴿٣٦﴾﴾	36	214 365

النحل	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ٤٣﴾	43	130
	﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ ٨٠﴾	80	126
	﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ١٢٨﴾	128	326
الكهف	﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ٢٨﴾	28	189
	﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ٦٥﴾	65	155 31
	﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا ٧٩﴾	79	344
	﴿فَأَرَدْنَا أَن يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا ٨١﴾	81	343
	﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ٨٢﴾	82	343
طه	﴿إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُم مِّنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى ١٠ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَىٰ ١١ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى ١٢ وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰ ١٣ إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ١٤﴾	14-10	215
الأنبياء	﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ٢٥﴾	25	209 114
المؤمنون	﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾	2-1	374
	﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا ١٧﴾	17	247

العنكبوت	﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾	69	314
الأحزاب	﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾	21	155
	﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾﴾	35	154
	﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۖ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾	72	247
فاطر	﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴿١٠﴾﴾	10	344
	﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا ۚ ﴿٤١﴾﴾	41	247
الصافات	﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾	96	247
الشورى	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾	11	326 361 375
	قال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ ۖ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ ﴿٢٠﴾﴾	20	153
	﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ﴿٥١﴾﴾	51	341

السورة	الآية	رقمها	الصفحة
	﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (٥٢)﴾	52	248
الحجرات	﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (١٣)﴾	13	376
الذاريات	﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (٥٦)﴾	56	366 371
الحديد	﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا ۖ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۚ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ (٢٠)﴾	20	153
	﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ (٢٧)﴾	27	105 225
القلم	﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ (٤)﴾	4	155
المزمل	﴿وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (٨)﴾	08	154 342
القيامة	﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ (٢٣)﴾	23-22	154
الفجر	﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (٢٧)﴾	27	326
الشمس	﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا (٧)﴾	07	194
	﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا (١٠)﴾	10-9	189
الإخلاص	﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١)﴾	01	361

1. فهرس الأحاديث النبوية:

الحديث	الصفحة
يروى عن الحسن، قال: قالوا: يا رسول الله، من خيرُنا؟ قال: (أزهدكم في الدنيا وأرغبكم في الآخرة).	155
ما رواه أحمد في مسنده عن أنس بن مالك أن النبيﷺقال (لكلِّ أُمَّةٍ رَهبانيَّةٌ، ورَهبانيَّةُ هذه الأُمَّةِ الجِهادُ في سَبيلِ اللهِ عَزَّ وجَلَّ)	225
عن يحيى بن عثمان بن سعيد بن كثير بن دينار الحمصي، حدثنا بقية بن الوليد عن يوسف بن أبي كثير عن نوح بن ذكوان عن الحسن عن أنس، قال: لبس رسول الله ﷺ الصوف، واحتذى المخصوف، ولبس ثوبا خشنا)	231
حدثنا محمد بن عثمان بن كرامة حدثنا خالد بن مَخلد حدثنا سليمان بن بلال حدثني شريك بن عبد الله بن أبي نمرٍ عن عطاء عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ:إن الله تعالى قال:(مَن عادَى لي وليًّا فقَدْ آذَنْتُهُ بالحَرْبِ، وما تَقَرَّبَ إلَيَّ عَبْدِي بشيءٍ أحَبَّ إلَيَّ ممَّا افْتَرَضْتُ عليه، وما يَزالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إلَيَّ بالنَّوافِلِ حتَّى أُحِبَّهُ، فإذا أحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الذي يَسْمَعُ به، وبَصَرَهُ الذي يُبْصِرُ به، ويَدَهُ الَّتي يَبْطِشُ بها، ورِجْلَهُ الَّتي يَمْشِي بها، وإنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، ولَئِنِ اسْتَعاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ، وما تَرَدَّدْتُ عن شيءٍ أنا فاعِلُهُ تَرَدُّدِي عن نَفْسِ المُؤْمِنِ، يَكْرَهُ المَوْتَ وأنا أكْرَهُ مَساءَتَهُ).	169 237 294
(إنّ الله خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِه). واللفظ المتفق عليه عند الشيخين: (خلق الله آدم على صورته طوله ستون دراعا...). ورواه مسلم من طريق آخر بلفظ (إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه فإن الله خلق آدم على صورته).	243 247
جاءَ رجلٌ إلى رسولِ اللهِ ﷺفقالَ يا رسولَ اللهِ متى قيامُ السَّاعةِ؟ فقامَ النَّبيُّ صلَّى اللَّهُ عليهِ وسلَّمَ إلى الصَّلاةِ فلمَّا قَضى صلاتَه قالَ أينَ السَّائلُ عن قيامِ السَّاعةِ فقالَ الرَّجلُ أنا يا رسولَ اللَّهِ قالَ ما أعددتَ لَها قالَ يا رسولَ اللهِ ما أعددتُ لَها كبيرَ صلاةٍ ولا صومٍ إلَّا أنِّي أحبُّ **اللَّهَ ورسولَه فقالَ رسولُ الله**ﷺ(المرءُ معَ من أحبَّ وأنتَ معَ مَن أحببتَ). قال أنس: فما رأيتُ فرحَ المسلمونَ بعدَ الإسلامِ فرحَهم بِهذا.	238-237

247 221	عن العرباض بن سارية رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إني عند الله مكتوب: خاتم النبيين وإن آدم لمنجدل في طينته). وَفِي رِوَايَة: مَتَى كُتِبْت نَبِيًّا؟ فَقَالَ: (وَآدَمُ بَيْنَ الرُّوحِ وَالْجَسَدِ).
248	قال رسول الله ﷺ في جوابه عن سؤال جابر رضي الله عنه :(أول من خلق الله نور نبيّك من نوره)
341 333	حديث ابن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ(أُنزلَ القُرآنُ عَلى سبعة أحرفٍ لكلِّ آية منها ظهرٌ وبطنٌ ولكلِّ حدّ مطلعٌ).
167 345 372	حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ، عَنْ جَرِيرٍ، عَنْ أَبِي حَيَّانَ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ، إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ يَمْشِي، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الإِيمَانُ؟ قَالَ: «الإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَلِقَائِهِ، وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الآخِرِ» قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الإِسْلاَمُ؟ قَالَ: «الإِسْلاَمُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلاَ تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلاَةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ المَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ»، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الإِحْسَانُ؟ قَالَ: الإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ، قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: " مَا المَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ، وَلَكِنْ سَأُحَدِّثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا وَلَدَتِ المَرْأَةُ رَبَّتَهَا، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، وَإِذَا كَانَ الحُفَاةُ العُرَاةُ رُءُوسَ النَّاسِ، فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا، فِي خَمْسٍ لاَ يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ: (إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنْزِلُ الغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الأَرْحَامِ) ثُمَّ انْصَرَفَ الرَّجُلُ، فَقَالَ: «رُدُّوا عَلَيَّ» فَأَخَذُوا لِيَرُدُّوا فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا، فَقَالَ: (هَذَا جِبْرِيلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ).

فهرس الكتاب المقدس

العهد القديم

العهد الجديد

1.العهد القديم:

السفر	الإصحاح/ العدد	النص	الصفحة
تكوين	1: 27	(فَخَلَقَ اللهُ الإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ)	241
	2: 10-14	(وَكَانَ نَهْرٌ يَخْرُجُ مِنْ عَدْنٍ لِيَسْقِيَ الْجَنَّةَ، وَمِنْ هُنَاكَ يَنْقَسِمُ فَيَصِيرُ أَرْبَعَةَ رُؤُوسٍ: اِسْمُ الْوَاحِدِ فِيشُونُ، وَهُوَ الْمُحِيطُ بِجَمِيعِ أَرْضِ الْحَوِيلَةِ حَيْثُ الذَّهَبُ. وَذَهَبُ تِلْكَ الأَرْضِ جَيِّدٌ. هُنَاكَ الْمُقْلُ وَحَجَرُ الْجَزْعِ. وَاسْمُ النَّهْرِ الثَّانِي جِيحُونُ، وَهُوَ الْمُحِيطُ بِجَمِيعِ أَرْضِ كُوشٍ.وَاسْمُ النَّهْرِ الثَّالِثِ حِدَّاقِلُ، وَهُوَ الْجَارِي شَرْقِيَّ أَشُّورَ. وَالنَّهْرُ الرَّابعُ الْفُرَاتُ)	337
	2: 18-22	(وَقَالَ الرَّبُّ الإِلهُ: «لَيْسَ جَيِّدًا أَنْ يَكُونَ آدَمُ وَحْدَهُ، فَأَصْنَعَ لَهُ مُعِينًا نَظِيرَهُ... فَأَخَذَ وَاحِدَةً مِنْ أَضْلاَعِهِ وَمَلأَ مَكَانَهَا لَحْمًا. وَبَنَى الرَّبُّ الإِلهُ الضِّلْعَ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ آدَمَ امْرَأَةً وَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ...وبارَكهم الله وَقال لَهم أَثْمِروا وَأَكثرُوا أمْلَئُوا الأرْضَ)	99
	12: 1-4	(اذْهَبْ مِنْ أَرْضِكَ وَمِنْ عَشِيرَتِكَ وَمِنْ بَيْتِ أَبِيكَ إِلَى الأَرْضِ الَّتِي أُرِيكَ)	101 349
	32: 24-30	(فَبَقِيَ يَعْقُوبُ وَحْدَهُ، وَصَارَعَهُ إِنْسَانٌ حَتَّى طُلُوعِ الْفَجْرِ. وَلَمَّا رَأَى أَنَّهُ لاَ يَقْدِرُ عَلَيْهِ، ضَرَبَ حُقَّ فَخْذِهِ، فَانْخَلَعَ حُقُّ فَخْذِ يَعْقُوبَ فِي مُصَارَعَتِهِ مَعَهُ. وَقَالَ: «أَطْلِقْنِي، لأَنَّهُ قَدْ طَلَعَ الْفَجْرُ». فَقَالَ: «لاَ أُطْلِقُكَ إِنْ لَمْ تُبَارِكْنِي». فَقَالَ لَهُ: «مَا اسْمُكَ؟» فَقَالَ: «يَعْقُوبُ». فَقَالَ: «لاَ يُدْعَى اسْمُكَ فِي مَا بَعْدُ يَعْقُوبَ بَلْ إِسْرَائِيلَ، لأَنَّكَ جَاهَدْتَ مَعَ اللهِ وَالنَّاسِ وَقَدَرْتَ».وَسَأَلَ	338

السفر	الإصحاح: الآية	النص	الصفحة
		يَعْقُوبُ وَقَالَ: «أَخْبِرْنِي بِاسْمِكَ». فَقَالَ: «لِمَاذَا تَسْأَلُ عَنِ اسْمِي؟» وَبَارَكَهُ هُنَاكَ.فَدَعَا يَعْقُوبُ اسْمَ الْمَكَانِ «فَنِيئِيلَ» قَائِلاً: «لأَنِّي نَظَرْتُ اللهَ وَجْهًا لِوَجْهٍ، وَنُجِّيَتْ نَفْسِي)	
خروج	3: 2	(وَظَهَرَ لَهُ مَلاَكُ الرَّبِّ بِلَهِيبِ نَارٍ مِنْ وَسَطِ عُلَّيْقَةٍ)	338
لاويين	11: 44	(إِنِّي أَنَا الرَّبُّ إِلهُكُمْ فَتَتَقَدَّسُونَ وَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ، لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ)	305
تثنية	4: 39	(فَاعْلَمِ الْيَوْمَ وَرَدِّدْ فِي قَلْبِكَ أَنَّ الرَّبَّ هُوَ الإِلهُ فِي السَّمَاءِ مِنْ فَوْقُ، وَعَلَى الأَرْضِ مِنْ أَسْفَلُ. لَيْسَ سِوَاهُ)	53
	11: 22	(لِتُحِبُّوا الرَّبَّ إِلهَكُمْ وَتَسْلُكُوا فِي جَمِيعِ طُرُقِهِ وَتَلْتَصِقُوا بِهِ).	309
دانيال	12: 03	(وَالْفَاهِمُونَ يَضِيئُونَ كَضِيَاءِ الْجَلَدِ)	35
مزامير	24: 01	(إليك يا رب أرفع نفسي)	369
	4: 5-6	(تحدثوا إلي في قلوبكم، وتوبوا في مضاجعكم، وضحوا ضحية عدالة، وآمنوا في ربكم)	118 360
	103: 17	(أَمَّا رَحْمَةُ الرَّبِّ فَإِلَى الدَّهْرِ وَالأَبَدِ عَلَى خَائِفِيهِ)	49
	25: 14	(سِرُّ الرَّبِّ لِخَائِفِيهِ)	261
	73: 28	(أما أنا فخير لي الالتصاق بالرب)	323
	73: 25	(وَمَعَكَ لاَ أُرِيدُ شَيْئًا فِي الأَرْضِ)	349
أمثال	9: 4	(مَنْ هُوَ جَاهِلٌ فَلْيَمِلْ إِلَى هُنَا)	293
	22: 4	(ثَوَابُ التَّوَاضُعِ وَمَخَافَةِ الرَّبِّ هُوَ غِنًى وَكَرَامَةٌ وَحَيَاةٌ)	49
أشعيا	62 :5	(كَفَرَحِ الْعَرِيسِ بِالْعَرُوسِ يَفْرَحُ بِكِ إِلهُكِ)	307

إرميا	2 :2	(اذْهَبْ وَنَادِ فِي أُذُنَيْ أُورُشَلِيمَ قَائِلاً: هكَذَا قَالَ الرَّبُّ: قَدْ ذَكَرْتُ لَكِ غَيْرَةَ صِبَاكِ، مَحَبَّةَ خِطْبَتِكِ، ذِهَابَكِ وَرَائِي فِي الْبَرِّيَّةِ فِي أَرْضٍ غَيْرِ مَزْرُوعَةٍ)	323
حزقيال	03 :17	(ألغز لغزا ومثّل مثلا)	262
هوشع	14:2	(هأَنَذَا أَتَمَلَّقُهَا وَأَذْهَبُ بِهَا إِلَى الْبَرِّيَّةِ وَأُلاَطِفُهَا)	323
	2: 19-20	(وَأَخْطُبُكِ لِنَفْسِي إِلَى الأَبَدِ .وَأَخْطُبُكِ لِنَفْسِي بِالْعَدْلِ وَالْحَقِّ وَالإِحْسَانِ وَالْمَرَاحِمِ. أَخْطُبُكِ لِنَفْسِي بِالأَمَانَةِ فَتَعْرِفِينَ الرَّبَّ).	323
	10 :12	(وعلى ألسنة الأنبياء مثلث الأمثال)	262

2. العهد الجديد:

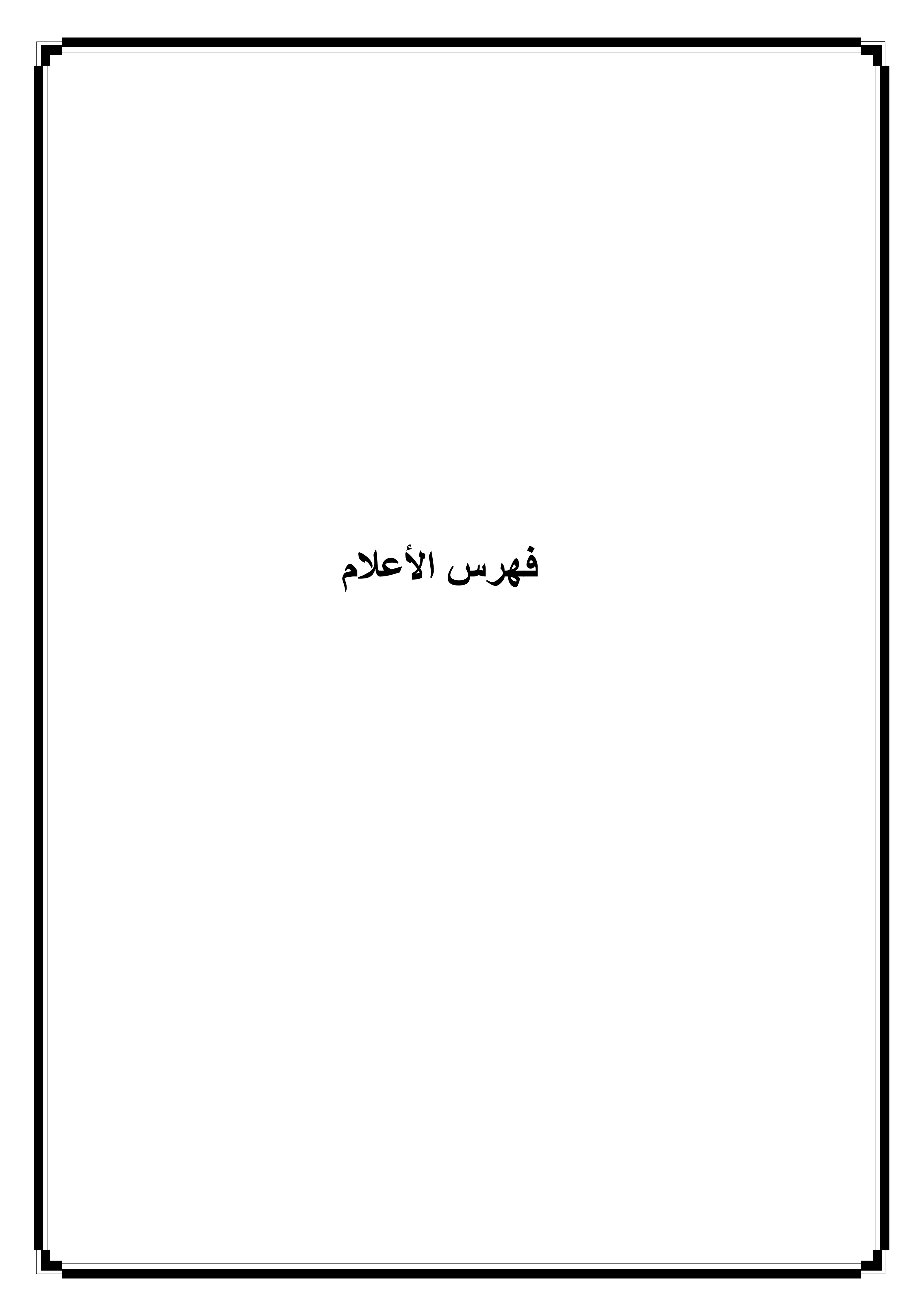
السفر	الإصحاح/ العدد	النص	الصفحة
متى	5: 48	(فَكُونُوا أَنْتُمْ كَامِلِينَ كَمَا أَنَّ أَبَاكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ كَامِلٌ)	305
	6 : 19-21	(لاَ تَكْنِزُوا لَكُمْ كُنُوزًا عَلَى الأَرْضِ ... بَلِ اكْنِزُوا لَكُمْ كُنُوزًا فِي السَّمَاءِ، ...لأَنَّهُ حَيْثُ يَكُونُ كَنْزُكَ هُنَاكَ يَكُونُ قَلْبُكَ أَيْضًا.).	98
	11: 19	(جَاءَ ابْنُ الإِنْسَانِ يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ، فَيَقُولُونَ: هُوَذَا إِنْسَانٌ أَكُولٌ وَشِرِّيبُ خَمْرٍ، مُحِب لِلْعَشَّارِينَ وَالْخُطَاةِ)	99
	19: 21	(إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَكُونَ كَامِلاً فَاذْهَبْ وَبعْ أَمْلاَكَكَ وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ، فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ، وَتَعَالَ اتْبَعْنِي)	90-96
	19: 27-29	(هَا نَحْنُ قَدْ تَرَكْنَا كُلَّ شَيْءٍ وَتَبِعْنَاكَ. فَمَاذَا يَكُونُ لَنَا؟... وَكُلُّ مَنْ تَرَكَ بُيُوتًا أَوْ إِخْوَةً أَوْ أَخَوَاتٍ أَوْ أَبًا أَوْ أُمًّا أَوِ امْرَأَةً أَوْ أَوْلاَدًا أَوْ حُقُولاً مِنْ أَجْلِ اسْمِي، يَأْخُذُ مِئَةَ ضِعْفٍ وَيَرِثُ الْحَيَاةَ الأَبَدِيَّةَ).	99
	22: 35- 40	(تُحِبُّ الرَّبَّ إِلهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ، وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ، وَمِنْ كُلِّ فِكْرِكَ)	235
	22: 38-39	(تُحِبُّ الرَّبَّ إِلهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ، وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ، وَمِنْ كُلِّ فِكْرِكَ... : تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ)	76
	23: 9	(وَلاَ تَدْعُوا لَكُمْ أَبًا عَلَى الأَرْضِ، لأَنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ)	217
مرقس	6: 46	وَبَعْدَمَا وَدَّعَهُمْ مَضَى إِلَى الْجَبَلِ لِيُصَلِّيَ	101
	10: 24-25	(مَا أَعْسَرَ دُخُولَ الْمُتَّكِلِينَ عَلَى الأَمْوَالِ إِلَى مَلَكُوتِ اللهِ! مُرُورُ جَمَل مِنْ ثَقْبِ إِبْرَةٍ أَيْسَرُ مِنْ أَنْ يَدْخُلَ غَنِيٌّ إِلَى مَلَكُوتِ اللهِ)	98
	18: 18-21	(أَيُّهَا الْمُعَلِّمُ الصَّالِحُ، مَاذَا أَعْمَلُ لأَرِثَ الْحَيَاةَ الأَبَدِيَّةَ؟» فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ... أَنْتَ تَعْرِفُ الْوَصَايَا: لاَ تَزْنِ. لاَ تَقْتُلْ. لاَ تَسْرِقْ. لاَ	277

		تَشْهَدْ بِالزُّورِ. أَكْرِمْ أَبَاكَ وَأُمَّكَ». فَقَالَ:«هذِهِ كُلُّهَا حَفِظْتُهَا مُنْذُ حَدَاثَتِي». فَلَمَّا سَمِعَ يَسُوعُ ذلِكَ قَالَ لَهُ:«يُعْوِزُكَ أَيْضًا شَيْءٌ: بِعْ كُلَّ مَا لَكَ وَوَزِّعْ عَلَى الْفُقَرَاءِ، فَيَكُونُ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ، وَتَعَالَ اتْبَعْنِي)	
لوقا	18: 18-21	(أَيُّهَا الْمُعَلِّمُ الصَّالِحُ، مَاذَا أَعْمَلُ لأَرِثَ الْحَيَاةَ الأَبَدِيَّةَ؟» فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ... أَنْتَ تَعْرِفُ الْوَصَايَا: لاَ تَزْنِ. لاَ تَقْتُلْ. لاَ تَسْرِقْ. لاَ تَشْهَدْ بِالزُّورِ. أَكْرِمْ أَبَاكَ وَأُمَّكَ». فَقَالَ:«هذِهِ كُلُّهَا حَفِظْتُهَا مُنْذُ حَدَاثَتِي». فَلَمَّا سَمِعَ يَسُوعُ ذلِكَ قَالَ لَهُ:«يُعْوِزُكَ أَيْضًا شَيْءٌ: بِعْ كُلَّ مَا لَكَ وَوَزِّعْ عَلَى الْفُقَرَاءِ، فَيَكُونُ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ، وَتَعَالَ اتْبَعْنِي)	283
	9: 23	(إِنْ أَرَادَ أَحَدٌ أَنْ يَأْتِيَ وَرَائِي، فَلْيُنْكِرْ نَفْسَهُ وَيَحْمِلْ صَلِيبَهُ كُلَّ يَوْمٍ، وَيَتْبَعْنِي.)	349
	21: 37	(وَكَانَ فِي النَّهَارِ يُعَلِّمُ فِي الْهَيْكَلِ، وَفِي اللَّيْلِ يَخْرُجُ وَيَبِيتُ فِي الْجَبَلِ الَّذِي يُدْعَى جَبَلَ الزَّيْتُونِ.)	101
يوحنا	1: 1-13	(فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللهِ، وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللهَ)	242 217
	1: 14	وَالْكَلِمَةُ صَارَ جَسَدًا وَحَلَّ بَيْنَنَا	303
	4: 4-16	(... اللهَ مَحَبَّةٌ. بِهذَا أُظْهِرَتْ مَحَبَّةُ اللهِ فِينَا: أَنَّ اللهَ قَدْ أَرْسَلَ ابْنَهُ الْوَحِيدَ إِلَى الْعَالَمِ لِكَيْ نَحْيَا بِهِ. فِي هذَا هِيَ الْمَحَبَّةُ: لَيْسَ أَنَّنَا نَحْنُ أَحْبَبْنَا اللهَ، بَلْ أَنَّهُ هُوَ أَحَبَّنَا، وَأَرْسَلَ ابْنَهُ كَفَّارَةً لِخَطَايَانَا.أَيُّهَا الأَحِبَّاءُ، إِنْ كَانَ اللهُ قَدْ أَحَبَّنَا هكَذَا، يَنْبَغِي لَنَا أَيْضًا أَنْ يُحِبَّ بَعْضُنَا بَعْضًا. اَللهُ لَمْ يَنْظُرْهُ أَحَدٌ قَطُّ. إِنْ أَحَبَّ بَعْضُنَا بَعْضًا، فَاللهُ يَثْبُتُ فِينَا، وَمَحَبَّتُهُ قَدْ تَكَمَّلَتْ فِينَا. بِهذَا نَعْرِفُ أَنَّنَا نَثْبُتُ فِيهِ وَهُوَ فِينَا: أَنَّهُ قَدْ أَعْطَانَا مِنْ رُوحِهِ. وَنَحْنُ قَدْ نَظَرْنَا وَنَشْهَدُ أَنَّ الآبَ قَدْ أَرْسَلَ الابْنَ مُخَلِّصًا لِلْعَالَمِ)	286

	38 :10	(لِكَيْ تَعْرِفُوا وَتُؤْمِنُوا أَنَّ الآبَ فِيَّ وَأَنَا فِيهِ)	219
	6 :14	(قَالَ يَسُوعُ: «أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ. لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَى الآبِ إِلاَّ بِي.)	-287 349
	32 :12	(وَأَنَا إِنِ ارْتَفَعْتُ عَنِ الأَرْضِ أَجْذِبُ إِلَيَّ الْجَمِيعَ).	-285 304
	38 :6	لأني قد نزلت من السماء ليس لأعمل مشيئتي بل مشيئة من أرسلني	100
	10-9 :14	(اَلَّذِي رَآنِي فَقَدْ رَأَى الآبَ، فَكَيْفَ تَقُولُ أَنْتَ: أَرِنَا الآبَ؟ أَلَسْتَ تُؤْمِنُ أَنِّي أَنَا فِي الآبِ وَالآبَ فِيَّ؟ الْكَلاَمُ الَّذِي أُكَلِّمُكُمْ بِهِ لَسْتُ أَتَكَلَّمُ بِهِ مِنْ نَفْسِي، لكِنَّ الآبَ الْحَالَّ فِيَّ)	219
	30: 10	(أَنَا وَالآبُ وَاحِدٌ)	219
	6 :14	أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ. لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَى الآبِ إِلاَّ بِي	293
	38 :6	(لأَنِّي قَدْ نَزَلْتُ مِنَ السَّمَاءِ، لَيْسَ لأَعْمَلَ مَشِيئَتِي، بَلْ مَشِيئَةَ الَّذِي أَرْسَلَنِي)	99
كورنثوس الأولى	31 :10	(فإذا أَكَلتُم أو شَرِبتُم، أو مَهما عَمِلتُم، فاعمَلوا كُلّ شيءٍ لِمَجدِ الله)	289
	9 :13	(إننا نعلم علما ناقصا)	316 394
	12 :13	(الآنَ أَعْرِفُ بَعْضَ الْمَعْرِفَةِ)	114
	15 : 14	(أَنَّهُ إِنْ كُنْتُ أُصَلِّي بِلِسَانٍ، فَرُوحِي تُصَلِّي، وَأَمَّا ذِهْنِي فَهُوَ بِلاَ ثَمَرٍ. فَمَا هُوَ إِذًا؟ أُصَلِّي بِالرُّوحِ، وَأُصَلِّي بِالذِّهْنِ أَيْضًا. أُرَتِّلُ بِالرُّوحِ، وَأُرَتِّلُ بِالذِّهْنِ أَيْضًا).	369
	3 :16	(أتجهلون أنكم معبد الله، وأن روح الله تسكن فيكم	118 360

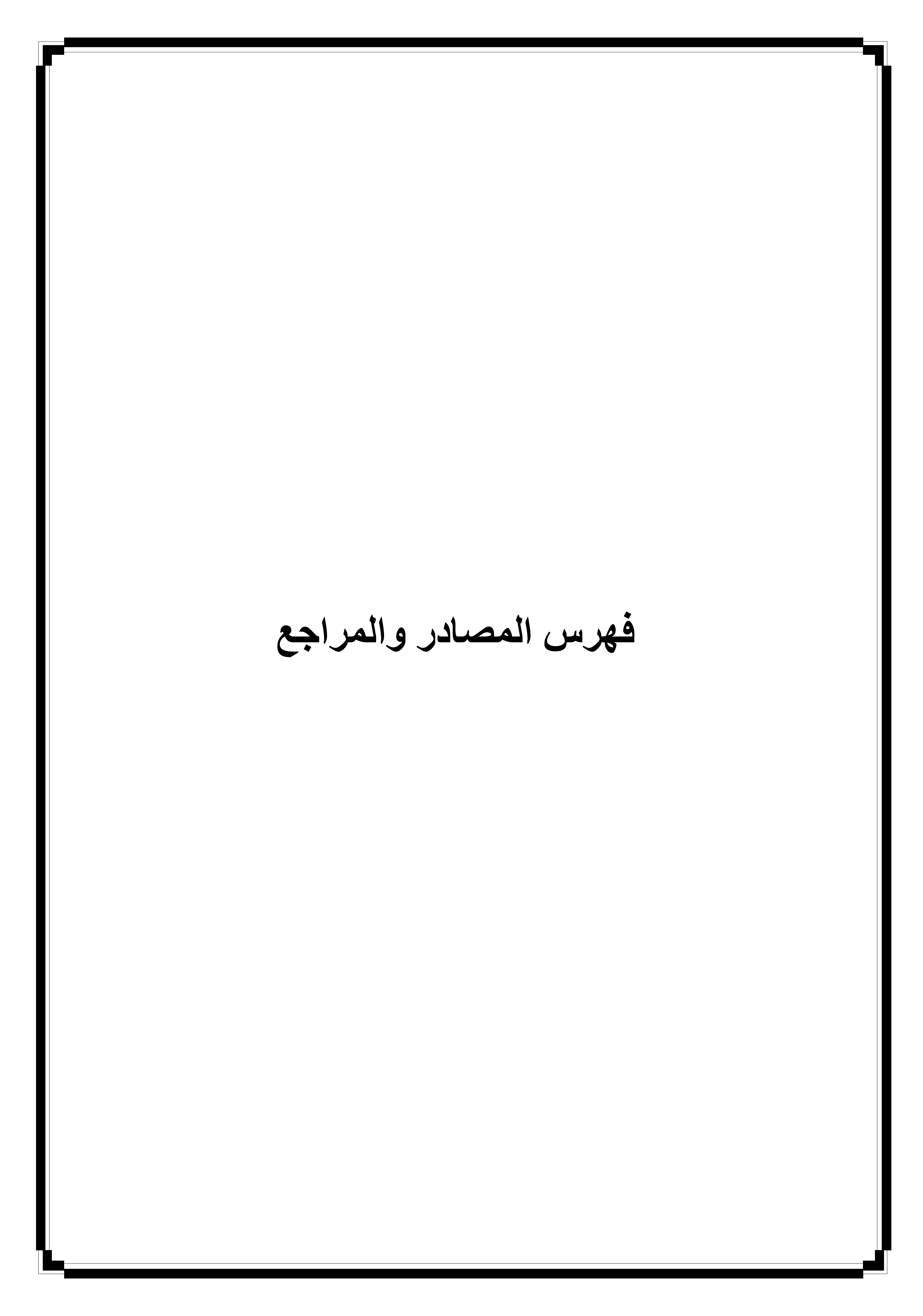
	2: 9-10	(بَلْ كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ:«مَا لَمْ تَرَ عَيْنٌ، وَلَمْ تَسْمَعْ أُذُنٌ، وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَى بَالِ إِنْسَانٍ: مَا أَعَدَّهُ اللهُ لِلَّذِينَ يُحِبُّونَهُ». فَأَعْلَنَهُ اللهُ لَنَا نَحْنُ بِرُوحِهِ. لأَنَّ الرُّوحَ يَفْحَصُ كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى أَعْمَاقَ اللهِ)	281
كورنثوس الثانية	3: 6	(لأَنَّ الْحَرْفَ يَقْتُلُ وَلكِنَّ الرُّوحَ يُحْيِي)	340
	12: 1-4	(إِنَّهُ لاَ يُوافِقُنِي أَنْ أَفْتَخِرَ. فَإِنِّي آتِي إِلَى مَنَاظِرِ الرَّبِّ وَإِعْلاَنَاتِهِ. أَعْرِفُ إِنْسَانًا فِي الْمَسِيحِ قَبْلَ أَرْبَعَ عَشْرَةَ سَنَةً. أَفِي الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ، أَمْ خَارِجَ الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ. اللهُ يَعْلَمُ. اخْتُطِفَ هذَا إِلَى السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ. وَأَعْرِفُ هذَا الإِنْسَانَ: أَفِي الْجَسَدِ أَمْ خَارِجَ الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ. اللهُ يَعْلَمُ. أَنَّهُ اخْتُطِفَ إِلَى الْفِرْدَوْسِ، وَسَمِعَ كَلِمَاتٍ لاَ يُنْطَقُ بِهَا، وَلاَ يَسُوغُ لإِنْسَانٍ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهَا)	281
	5:5	(مَحَبَّةَ اللهِ قَدِ انْسَكَبَتْ فِي قُلُوبِنَا بِالرُّوحِ الْقُدُسِ الْمُعْطَى لَنَا)	236
	13: 8-10	(أَنْ تُحِبَّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ...،فَالْمَحَبَّةُ هِيَ تَكْمِيلُ النَّامُوسِ)	289
رومية	13: 11-14	(...أَنَّهَا الآنَ سَاعَةٌ لِنَسْتَيْقِظَ مِنَ النَّوْمِ، فَإِنَّ خَلاَصَنَا الآنَ أَقْرَبُ مِمَّا كَانَ حِينَ آمَنَّا. قَدْ تَنَاهَى اللَّيْلُ وَتَقَارَبَ النَّهَارُ، فَلْنَخْلَعْ أَعْمَالَ الظُّلْمَةِ وَنَلْبَسْ أَسْلِحَةَ النُّورِ. لِنَسْلُكْ بِلِيَاقَةٍ كَمَا فِي النَّهَارِ: لاَ بِالْبَطَرِ وَالسُّكْرِ، لاَ بِالْمَضَاجِعِ وَالْعَهَرِ، لاَ بِالْخِصَامِ وَالْحَسَدِ. بَلِ الْبَسُوا الرَّبَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ، وَلاَ تَصْنَعُوا تَدْبِيرًا لِلْجَسَدِ لأَجْلِ الشَّهَوَاتِ...)	113 114
	8: 13	(إِنْ عِشْتُمْ حَسَبَ الْجَسَدِ فَسَتَمُوتُونَ، وَلكِنْ إِنْ كُنْتُمْ بِالرُّوحِ تُمِيتُونَ أَعْمَالَ الْجَسَدِ فَسَتَحْيَوْنَ).	233
	1: 21	(لأَنَّ لِيَ الْحَيَاةَ هِيَ الْمَسِيحُ وَالْمَوْتُ هُوَ رِبْحٌ)	233
فيليبي	1: 23	(فَإِنِّي مَحْصُورٌ مِنَ الاثْنَيْنِ: لِيَ اشْتِهَاءٌ أَنْ أَنْطَلِقَ وَأَكُونَ مَعَ الْمَسِيحِ، ذَاكَ أَفْضَلُ جِدًّا)	233

غلاطية	2: 20	(فَأَحْيَا لاَ أَنَا، بَلِ الْمَسِيحُ يَحْيَا فِيَّ)	303-73
	5: 17	(لأَنَّ الْجَسَدَ يَشْتَهِي ضِدَّ الرُّوحِ وَالرُّوحُ ضِدَّ الْجَسَدِ، وَهذَانِ يُقَاوِمُ أَحَدُهُمَا الآخَرَ)	90
أفسس	3: 16	(يسكن المسيح في داخل الإنسان)	-118 360
كولوسي	3: 14	(وَعَلَى جَمِيعِ هذِهِ الْبَسُوا الْمَحَبَّةَ الَّتِي هِيَ رِبَاطُ الْكَمَالِ).	71
	3:3	(حَيَاتُكُمْ مُسْتَتِرَةٌ مَعَ الْمَسِيحِ فِي اللهِ)	287
تيموثاوس الأولى	2: 5-6	(لأَنَّهُ يُوجَدُ إِلهٌ وَاحِدٌ وَوَسِيطٌ وَاحِدٌ بَيْنَ اللهِ وَالنَّاسِ: الإِنْسَانُ يَسُوعُ الْمَسِيحُ، الَّذِي بَذَلَ نَفْسَهُ فِدْيَةً لأَجْلِ الْجَمِيعِ)	67
	2: 8	(فَأُرِيدُ أَنْ يُصَلِّيَ الرِّجَالُ فِي كُلِّ مَكَانٍ، رَافِعِينَ أَيَادِيَ طَاهِرَةً، بِدُونِ غَضَبٍ وَلاَ جِدَالٍ.)	369
بطرس الأولى	1: 16	(كُونُوا قِدِّيسِينَ لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ)	283
بطرس الثانية	1: 4	(لِكَيْ تَصِيرُوا *بِهَا* شُرَكَاءَ الطَّبِيعَةِ الإِلَهِيَّةِ)	303
رؤيا	19:9	(اكْتُبْ :طُوبَى لِلْمَدْعُوِّينَ إِلَى عَشَاءِ عُرْسِ الْخَرُوفِ!)	323



فهرس الأعلام

فهرس الأعلام:



فهرس المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع

* **القرآن الكريم**: برواية حفص (مصحف المدينة النبوية للنشر الحاسوبي)
* **الكتاب المقدس**: ترجمة فانديك 1865م (كتاب إلكتروني)

أولا: باللغة العربية

1. المصادر والمراجع:

{أ}

-أرمسترونغ، كارن: **تاريخ الأسطورة**، تر: وجيه قانصو، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2008م).

- أرمسترونغ، أ.هـ، **مدخل إلى الفلسفة القديمة**، تر: سعيد الغانمي، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2009م).

- أسد، محمد، **الإسلام على مفترق الطرق**، ترجمة وتحقيق: عمر فروخ، (بيروت: دار العلم للملايين، ط1، 1987م).

- الألباني، محمد ناصر الدين، **ضعيف الجامع الصغير وزياداته**، (دب: المكتب الإسلامي، طبعة منقحة ومزيدة، دت).

-أمين، أحمد، ظهر الإسلامي، **ج1**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة دط، 2013م).

- أمين، حكيم، **دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية**، (القاهرة: مطبعة رمسيس، دط، 1963م).

- أنا ماري شيمل، **نموذج مشرق للاستشراق**، ترجمة وتعليق: ثابت عيد، تقديم: محمد عمارة، (القاهرة: دار الرشاد، ط1، 1419هـ/1998م).

- أوغسطين(القديس):

- **مدينة الله**، مج1+3، تر: يوحنا الحلو، (بيروت: دار المشرق، ط1، 2002م).

- **الاعترافات**، ترجمة: إبراهيم الغربي، مراجعة: محمد الشاوش، (تونس: التنوير للطباعة والنشر، ط1، 2012م).

- **في تعليم المبتدئين أصول الدين المسيحي** (في الحياة السعيدة)، ترجمة: يوحنا الحلو، (بيروت: دار المشرق، ط1، 2007م).

- إدريس، محمد جلاء محمد، **التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، (الإسكندرية: مكتبة مدبولي، دط، دت).

- إقبال، محمد، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، ترجمة: حسن الشافعي، ومحمد السعيد جمال الدين، (مصر: الدار الفنية للنشر والتوزيع، ط1، 1989م).

{ب}

- بارات، لوتي لوباث، **أثر الإسلام في الأدب الإسباني**، تعريف: محمد نجيب بن جميع، (تونس: منشورات مؤسسة البحث العلمي التميمي،دط، 1999م).

- بالنثيا، أنخل جنثالث، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة د. حسين مؤنس، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، دط، 1955م).

- بتشر، أ.ل، **تاريخ الأمة القبطية**، ج1، ترجمة: اسكندر تاضروس(القاهرة: مكتبة المحبة، د.ط، د.ت).

-البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، (طبعة جديدة مضبوطة ومصححة مفهرسة). بيروت: دار ابن كثير، ط، 1423هـ/2002م).

- بدوي، عبد الرحمن:

- **فلسفة العصور الوسطى**، (الكويت: وكالة المطبوعات، بيروت:دار القلم، ط3، 1979م).

- **موسوعة الفلسفة**، ج1+2، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م).

- **مؤلفات الغزالي**، (القاهرة: مطبوعات المجلس الأعلى لرعية الفنون والآداب الاجتماعية، دط، 1962م).

- **موسوعة المستشرقين**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط3، 1993م).

- **الإنسان الكامل في الإسلام**، (الكويت: وكالة المطبوعات، ط2، 1976م).

- بدوي، محمد، **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع**، (دب: دار المعارف، دط، م).

- البراز، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي، **البحر الزخار(مسند البزار)**، ج13، تح: عادل بن سعد،(المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1427هـ/2006م).

- برجسون، هنري، **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدايم، (مصر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دط، 1981م).

- البستاني، بطرس، **محيط المحيط**، ج8، (بيروت: مكتبة لبنان، ط1977،1م).

- بسيوني، إبراهيم **نشأة التصوف الإسلامي**، (مصر: دار المعارف، دط، 1969م).

-بشروئي سهيل ومرداد مسعودي، **تراثنا الروحي، من بدايات التاريخ إلى الأديان المعاصرة**، ترجمة وتحقيق: محمد غنيم، (بيروت: دار الساقي للنشر والتوزيع، ط1، 2012م).

– البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت الخطيب، **تاريخ بغداد مدينة السلام** (وأخبار محدّثيها وذكر قطّانها العلماء من غير أهلها ووارديها)، ج8، حققه وضبط نصه وعلّق عليه: بشار عواد معروف، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1422هـ/2001م).

– البغوي، أبو محمد الْحُسَيْنُ بن مسعود بن محمد بن الفراء، **معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)**، ج1، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 1420هـ).

– البكري أبو بكر عثمان بن شطا، **إعانة الطالبين**، ج4، (سوريا: درا إحياء الكتب العربية، دط، دت).

– بل، ألفرد، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي (من الفتح العربي حتى اليوم)**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط3، 1987م).

– بلاثيوس، آسين:

– **ابن عربي حياته ومذهبه**، تر: عبد الرحمن بدوي، (دب: مكتبة الأنجلو مصرية، دط، 1965م).

–**أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية**، ترجمة: جلال مظهر، (القاهرة: مكتبة البخانجي، دط، 1980م).

– بوعرفة عبد القادر، **الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي**، (دب: دار الغرب، دط، دت).

– بيرل سمارى، **المؤرخون في العصور الوسطى**، ترجمة: قاسم عبده قاسم، (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1984م).

– البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، **الجامع لشعب الإيمان**، ج13، تحقيق وتخريج أحاديثه: مختار أحمد الندوي، (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، 1423هـ/2003م).

{ت}

– تادرس يعقوب، **الكنيسة القبطية الأرثوذكسية والروحانية**، (مصر: المكتبة القبطية دط، دت).

– تانكره، أدولف، **خلاصة التصوف المسيحي**، ترجمة: الأرشمندريت يوسف فرح ق.ب، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، دط، دت).

– تركي، إبراهيم محمد، **فلسفة الموت عند الصوفية**، (مصر: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ط1، 2003م)،

– الترمذي، الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى، سنن الترمذي (**الجامع الكبير**)، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1996م).

– ترمنجهام، سبنسر، **الفرق الصوفية في الإسلام**، ترجمة: د. عبد القادر البحراوي، (بيروت: دار النهضة العربية، ط1، 1997م).

– التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط3، 1979م).

– تلش، بول، **تاريخ الفكر المسيحي**، ج1، ترجمة: وهبة طلعت أبو العلا، (القاهرة: مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، دط، 2012م).

– التهانوي، محمد علي، **كشاف اصطلاحات العلوم والفنون**، تح: رفيق العجم وعلي دحروج، (لبنان: مكتبة لبنان، ط1، 1996م).

- تور أندريه، **التصوف الإسلامي**، ترجمة عدنان عباس علي، (ألمانيا: منشورات الجمل،دط، 2003م).

- ابن تيمية، أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم:

– **الاستقامة**، ج1، تحقيق: محمد رشاد سالم، (مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط2، 1991م).

– **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مج10، (المدينة المنورة، مجمع الملك فهد، دط، 2009م).

– **العبودية**، تقديم: عبد الرحمن الباني، تحقيق: محمد زهير شاويش، تخريج: محمد ناصر الألباني، بيروت: المكتب الإسلامي، ط7، 1426هـ/2005م).

– **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تح: علي بن محمد العمران، (جدّة: مجمع الفقه الإسلامي، ط1، 1429هـ).

{ج}

– الجرجاني، الشريف علي بن محمد، **التعريفات (معجم فلسفي، منطقي، صوفي، فقهي، لغوي، نحوي)**، تحقيق: **عبد المنعم الحفني**، (القاهرة: دار الرشاد، دط، دت).

– جعفر، محمد كمال إبراهيم، **التصوف طريقا وتجربة ومذهبا**، (القاهرة: دار الكتب الجامعية، دط، 1970م).

– جودة، ناجي حسين، **التصوف عند فلاسفة الغرب (ابن خلدون أنموذجا)**، (بيروت: دار هادي للطباعة والنشر، دط، 2006م).

– ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 1994م).

- جوزيف، نسيم يوسف، **دراسات في تاريخ العصور الوسطى**، (القاهرة: مؤسسة شباب الإسكندرية، د.ط، 1983م).

- جوميه، جاك، ومارتن إدوارد سبانخ، **المسيح ابن مريم**، (بيروت: دار المشرق، ط2، 1999م).

- الجيلي، عبد الكريم، **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 1997م).

{ح}

- الحاكم، أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج2، تح: مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1422هـ/2002م).

- ابن حبان، **صحيح ابن حبان**، ج1، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفاسي، حققه وخرج أحاديثه وعلّق عليه: شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1408هـ/1988م).

- حبيب، رؤوف، **تاريخ الرهبنة والديرية في مصر وآثارها الإنسانية على العالم**، (القاهرة: مكتبة المحبة، دط، 1978م).

- حبيب، سعيد، **تاريخ المسيحية (فجر المسيحية)**، ج1، (القاهرة: دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، د.ط، 1978م).

- حربي، محمد، **ابن تيمية وموقفه من أهل الفرق والديانات في مصر**، (بيروت: عالم الكتب، ط1، 1407هـ/1987م).

- حسن، جعفر هادي، **اليهود الحسيديم(نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، تقاليدهم)**، (بيروت: الدار الشامية، دمشق: دار القلم: ط1، 1994م).

- الحسني، عبد الكريم، **الصهيونية (الغرب والمقدس والسياسة)**، (القاهرة: مؤسسة شمس للنشر والإعلام، دط، 2010م).

- الحفني، عبد المنعم:

  - **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهود**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، دط، 1994م).
  - **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1400هـ/1980م).
  - **الموسوعة الصوفيّة**، (القاهرة: دار الرشاد، ط1، 1992م).

- الحكيم، سعاد:

  - **ابن عربي ومولد لغة جديدة**، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1411هـ/1991م).

- **المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)**، (بيروت: دار ندرة، ط1، 1981م).
- **الإسرا إلى المقام الأسرى**، (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1988/1408م).
- حلاق، تيودور، **اللاهوت الصوفي** حسب القديس غرغويوس النيصي، (دب: منشورات المكتبة البولسية، ط1، 2001م).
- حلمي، محمد مصطفى
- **ابن تيمية والتصوف**، (الإسكندرية: دار الدعوة، دط، 1982م).
-**الحياة الروحية في الإسلام**، تقديم: محمد حلمي عبد الوهاب، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، دط، 2011م).
- **الحب الإلهي عند ابن فارض**، (مصر: دار المعارف، ط2، 1985م).
- الحلو، شارل، **موسوعة أعلام الفلسفة (العرب والأجانب)**، ج1، إعداد: روني إيلي ألفا، مراجعة: جورج نخل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1912هـ/1992م).
- حمد، محمد عبد الحميد، **الرهبنة والتصوف في المسيحية والإسلام**، (بيروت: وزارة الإعلام، ط1، 2004م).
- حمو، أحمد، **نظرات في التصوف على ضوء الكتاب والسنة**، (الدار البيضاء: مطبعة دار قرطبة، ط1، 1995م).
- حميش، بن سالم، **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام**، (بيروت: دار المنتخب العربي، دط، 1993م).
- حنفي، حسن حسنين، **نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1978م).

{خ}

- خضر حمد، عبد الله، **القرآن الكريم وشبهات المستشرقين (قراءة نقدية)**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1439هـ/2018م).
- خضر، سهام، **الاتجاه الصوفي عند الإمام أبي حامد الغزالي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 2010م).
- الخضيري، زينب محمود، **لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين**، (القاهرة: دار الثقافة، ط1، 1992م).
- ابن الخطيب، لسان الدين، **روضة التعريف في الحب الشريف**، ج1، علق على حواشيه وقدّم له: محمد الكتّاني، (بيروت: دار الثقافة، دط،1970 م).
- ابن خلدون:

- **المقدمة**، مج1+2، حقق نصوصه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه: عبد الله محمد الدرويش، (دمشق: دار البلخي، ط1، 1425هـ/2004م).

- **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق وتقديم: محمد بن تاويت الطنجي، (دمشق: دار الفكر المعاصر، دط، 1996م) ف6(55).

- الخلف، سعود بن عبد العزيز، **دراسات في الأديان (اليهودية والنصرانية)**، (الرياض: أضواء السلف، ط1، 1418هـ/1997م).

- ابن خلكان، أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، مج2، حققه: إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، دط، 1969م).

- خوجة، لطف الله، **وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة**، (مكة المكرمة: مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1432هـ/2011م).

-خليفة، حاجي، **كشف الظنون**، ج2، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1413هـ/1999م).

- الدرويش، عيد، **فلسفة التصوف في الأديان**، (دمشق : دار الفرقد للطباعة والنشر، ط1، 2006م).

- ابن أبي الدنيا، عبد الله محمد عبيد البغدادي أبو بكر، **ذم الدنيا**، (دب: مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، 1414هـ/1993م).

{د}

- داود، محمد عبد الباري، **الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى**، (مصر: الدار المصرية اللبنانية، ط1، 1997م).

- دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، تعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (بيروت: دار النهضة العربية، ط3، 1954م).

-ديورنت، ول، **قصة الحضارة**، ج3، ترجمة: محمد بدران، (القاهرة: لجنة التأليف والنشر، ط3، 1973م).

{ذ}

- الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد بن عثمان، **سير أعلام النبلاء**، ج14+ 18، تح: بشار عواد معروف، ومحيي هلال السرحان، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1405هـ/1985م).

{ر}

- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين، فخر الدين:

– **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، مراجعة وتحرير: علي سامي النشار، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، دط، 1356هـ/1938م).

– **التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)**، ج14، (دب: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1401هـ/1981م).

– راهبة من برية شيهيت، **جوهر الحياة الرهبانية**، مراجعة الأنبا إيسوزورس، (دب: دار نوبار للطباعة، ط1، 2001م)،

– رضا، محمد رشيد، **تفسير المنار**، مج1، (القاهرة: دار المنار، ط2، 1366هـ/1947م).

– أبو ريان، محمد علي:

–**الفلسفة اليونانية من طليس إلى أفلاطون**، ج1، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ط2، دت).

– **محاضرات في التصوف**، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، د.ط، 1980م).

– **الحركة الصوفية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعرفة، دط، 2007م).

– روز، هـ، **الديانة اليونانية القديمة**، ترجمة: رمزي عبده جرجس، (القاهرة: دار النهضة، د.ط، 1965م).

– روفيله، يعقوب نخلة، **تاريخ الأمة القبطية**، تقديم: جودت جبرة، (مصر: مطبعة متروبول، ط2، 2000 م).

{ز}

– الزحيلي، وهبة، **أصول الفقه الإسلامي**، (دمشق(سوريا): دار الفكر للطباعة والنشر، ط1، 1986م).

– الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، ج3+ 5+7، (بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002م).

–الزعفراني، حاييم، **يهود الأندلس والمغرب**، ج**1+2**، ترجمة: أحمد شحلان، (المغرب: مطبعة النجاح الجديدة، دط، **2000**م).

– زقزوق، محمود حمدي، **المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت**، (القاهرة: دار المعارف، دط، 1973م).

–زكريا، يحي، **مفهوم العهد في التصوف اليهودي (سفر هازوهار أنموذجا)**، (القاهرة: دار روابط للنشر وتقنية المعلومات، دط،1438هـ/ 2017م).

–أبو زهرة، محمد:

– **مقارنات الأديان (ديانات القديمة)**، (دب: دار الفكر العربي، دط، 1965م).

– **محاضرات في النصرانية**، (الرياض: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، دط،1404هـ).

-زيعور، علي، **أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية**، (بيروت: دار اقرأ، ط1، 1403هـ/1983م).

-زينر، س.ر، **موسوعة الأديان الحية، (الأديان السماوية)**، ج1، ترجمة: عبد الرحمن عبد الله الشيخ، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2010م).

{س}

– السبعاني، سعود عبد الرحمن، **رسائل عبد العزيز إلى الإنجليز**، (دب: ددن، ط1، 2016م).

– ستيس، ولتر، **التصوف والفلسفة**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: مكتبة مدبولي، دط، 1999م).

– السحمراني، أسعد، **اليهودية عقيدة وشريعة**، (بيروت: دار النفائس، ط1، 2008/1429م).

– سرور، طه عبد الباقي، **من أعلام التصوف الإسلامي**، (مصر: مطبعة نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 2016).

– السرياني،ز كريا، **بركات الحياة الرهبانية**، مراجعة الأنبا متاؤس،(مصر: مطبعة أمبريال عابدين، دط، 2008م).

– سعد رستم، **الفرق والمذاهب الإسلامية منذ البدايات النشأة التاريخ العقيدة التوزيع الجغرافي**، (سوريا: الأوائل للنشر والتوزيع، ط3، 2005م).

- السعدي، طارق خليل، **مقارنة الأديان (دراسة في عقائد ومصادر الأديان السماوية: اليهودية والمسيحية والإسلام**، (بيروت: دار العلوم العربية، ط1، 2005م).

-سعران، صهيب، **مقدمة في التصوف**، (دمشق: دار المعرفة، ط1، 1409هـ/1989م).

– سعفان، سعفان، **معتقدات آسيوية (العراق، فارس، الهند، الصين، اليابان)**، (مصر: دار الندى، ط1، 1419هـ/1999م).

– سعيدييف آرثر، وتوفيق سلوم، **الفلسفة العربية الإسلامية (الكلام والمشائية والتصوف)**، (الجزائر: دار الفرابي، ط1، 2000م).

– سعيد، عبد الفتاح عاشور، تاريخ أوروبا في العصور الوسطى، (بيروت: دار النهضة العربية، دط، دت).

– سعيد، مراد، **المدخل في تاريخ الأديان**، (مصر: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، دط، دت).

– سكاتولين، جوزيبي، **تأملات في التصوف والحوار الديني (من أجل ثورة روحية متجددة)**، تصدير: محمود عزب، تقديم: عمار علي حسن، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، دط، 2013).

– سكريما، أندريه، **أصول الحياة الروحية**، (بيروت: دار النور، ط1، دت).

- سلطان، عبد المحسن، **التصوف في مراحل تطوره**، (القاهرة: دار الآفاق العربية، د.ط، 1423هـ/2003م).

- السلمي، أبو عبد الرحمن:

- **طبقات الصوفية**، تح: أحمد الشرباصي، (د.ب: كتاب الشعب، ط2، 1998م).

-**المقدمة في التصوف وحقيقته**، تحقيق: يوسف زيدان، (مصر: مكتبة الكليات الأزهرية، 1987م).

- سليمان، دنيا، **الحقيقة في نظر الغزالي**، (القاهرة: دار المعارف، ط3، 1871م).

- السهروردي، عبد القاهر بن عبد الله، **عوارف المعارف**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1983م).

- السهم، سامي، **التصوف العقلي في اليهودية والمسيحية والإسلام**، (القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2015م).

- سيسبويه، برنار، **الإنجيل الحيّ في الكنيسة**، تعريب: الأب جرجس المارديني، (بيروت: دار المشرق، دط، دت).

-السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**، ج1، (بيروت: دار الفكر للنشر والتوزيع، ط1، 1401هـ/1981م).

{ش}

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق، **الموافقات**، ج3، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، (دب: دار ابن عفان، دط، دت).

- الشامي، رشاد، **موسوعة المصطلحات الدينية اليهودية**، (القاهرة مصر: المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، دط، 2002 م).

- شاهين، عثمان عيسى، **نظرية المعرفة عند الغزالي** "أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده"، القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، 1962م).

- شحلان، أحمد **كتابات شرقية في الأخلاق والآداب والتصوف والأديان**، (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 2007م).

- الشرباصي أحمد، **الغزالي**، (بيروت: دار الجيل، دط، 1979م).

- الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد بن علي، **اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر**، ج2، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت).

- شرف، محمد جلال، **دراسات في التصوف الإسلامي (شخصيات ومذاهب)**، (بيروت: دار النهضة العربية، د.ط، 1404هـ/1984م).

- الشرقاوي، حسن، **معجم ألفاظ الصوفية**، (القاهرة: مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ط1، 1987م).

- الشرقاوي، محمد عبد الله، **الاتجاهات الحديثة في دراسة التصوف الإسلامي**، (القاهرة: مطبعة المدينة، دط، دت).

- شروح، صلاح الدين، **منهجية البحث العلمي للجامعيين**، (عنابة(الجزائر): دار العلوم دط، دت).

- الشكعة، مصطفى، **إسلام بلا مذاهب**، (د.ب: الدار المصرية اللبنانية، ط8، د.ت).

- شلبي أبو زيد، **تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي**، (بيروت: مطبعة الاستقلال، ط3، 1964م).

-شلبي، أحمد:

- **مقارنة الأديان(المسيحية)**، (القاهرة(مصر): مكتبة النهضة، ط8، 1988م).

-**مقارنة الأديان(أديان الهند الكبرى: الهندوسية، الجينية، البوذية، مع ملحق عن قضية الألوهية كنموذج للمقارنة بين قضايا الأديان)**، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط11، 2000م).

- شلتوت، محمود، **منهج القرآن في بناء المجتمع**، (مصر: دار الكتاب العربي، دط، 1375هـ).

- الشمالي، عبده، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها**، (بيروت: دار صادر، دط، 1399هـ/1979م).

- شنوده الثالث:

- **معالم الطريق الروحي**، (القاهرة: مطبعة الأنبا رويس، دط، 1987م).

- **تأملات في سفر نشيد الأناشيد**، (القاهرة: ددن، ط1، 2002م).

- شنودة، زكي المحامي، **موسوعة تاريخ الأقباط والمسيحية**، ج1، (دب: مكتبة المحبة، ط2، 1968م).

- الشيباني، أحمد، أبو عبد الله بن محمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ج1+21+28 تح: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1419هـ/1998م).

- الشيباني أبو بكر، ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو الضحاك، **الجهاد**، (دمشق: دار القلم، تح: مساعد بن سليمان الراشد الحميد، ط1، 1409هـ/1989م).

- شيمل، آنا ماري، **الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف**، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا قطب، (دب: منشورات الجمل، دط، دت).

{ص}

-صبحي، أحمد محمود، **التصوف ايجابياته وسلبياته**، (القاهرة: دار المعارف، دط، دت).

- صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، ج1+2، (بيروت: دار الكتاب اللبناني- مكتبة المدرسة، د.ط، 1982م).

- صميدة، نزار، **النصوص الرؤيوية الكتابية (مجالاتها وتداعياتها على الفكر الديني الكتابي قديما وحديثا**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 1971م).

{ض}

-الضميريّة، عثمان بن جمعة، **الإسلام وعلاقته بالشرائع الأخرى**، (الطائف: دار الفاروق، ط1، 1410هـ/1990م).

{ط}

- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، ج10، حققه وخرج أحاديث: حمدي عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، دط، دت).

- طرابلسي، عدنان، **الرؤية الأرثوذكسية للإنسان (الأنثروبولوجيا الصوفية)**، (دب: منشورات النور،دط، 1989م).

-طعيمة، صابر، **الماسونية ذلك العالم المجهول(دراسة في الأسرار التنظيمية لليهودية العالمية)**، (بيروت: دار الجيل، ط6، 1413هـ/1993م).

-الطهطاوي، محمد عزت:

- **في مقارنة الأديان (النصرانية والإسلام)**، (القاهرة: ددن، ط 2،1406هـ /1986م).

-**النصرانية في الميزان (دراسة نقدية موثقة للعقائد والأفكار التي شملت عليها النصرانية)**، (دمشق:دار القلم، دط،1995م).

-الطوسي، أبي نصر السراج، **اللّمع في التصوف**، تقديم: عبد الحليم محمود، (مصر: دار الكتاب الحديثة، دط، 1985م).

{ظ}

- ظاظا حسن: **أبحاث في الفكر اليهودي**، (دمشق: دار القلم، بيروت: دار العلوم، ط1، 1407هـ/1987م).

{ع}

- أبو عاصي، محمد سالم، **مقالتان في التأويل** (معالم في المنهج..ورصد للانحراف)، (دمشق: دار الفارابي للمعارف، ط1، 1430هـ/2010م).

- العبادي، مصطفى، **مصر من الإسكندر الأكبر إلى الفتح**، (مصر: مكتبة الأنجلو المصرية، 1985م).

- عبد الحق، منصف، **الكتابة والتجربة الصوفية "نموذج محي الدين بن عربي"**، (الرباط: منشورات عكاظ ط1، 1988م).

-عبد الحميد، رأفت، **ملامح الشخصية المصرية في العصر المسيحي**، تقديم: الأنبا غريغورس، (القاهرة: مكتبة روزال يوسف، د.ط، 1973م).

- عبد الرحمن، أحمد، **جاذبية الإسلام الروحية**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط1، 1430هـ/2009).

- عبد المسيح، حنين، **بدعة الرهبنة**، (دب: ددر، ط1، 2009م).

- عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام** (مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة)، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط1، 1967م).

-ابن العبري، **تاريخ مختصر الدول**، (بيروت: المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، دط، 1890م).

- العثمان عبد الكريم، **سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه**، قدّم له: أحمد فؤاد الأهواني، (دمشق: دار الفكر، دط، دت).

- العجم، رفيق، **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون ط1، 1999م).

-عجيبة، أحمد علي:

- **تأثر المسيحية بالأديان الوضعية**، (القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 2006م).

-**الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها**، (القاهرة: دار الآفاق العربية، ط1، 2004م).

- ابن عجيبة، عبد الله أحمد، **معراج التشوف إلى حقائق التصوف**، تقديم وتحقيق: عبد المجيد خيّالي، (الدار البيضاء(المغرب)، مركز التراث الثقافي المغربي، دط، دت).

- العدوي. إبراهيم، **المجتمع الأوروبي في العصور الوسطى**، (القاهرة: مطبعة جامعة القاهرة، دط،1980م)

- ابن عربي، محي الدين:

- **فصوص الحكم**،ج1+ ج2، تحقيق: أبو العلا عفيفي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1989م)

- **الفتوحات المكية**، ج1+2+4، تحقيق: عثمان يحي، (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، دط، 1985م).

-**ذخائر الاعلاق في شرح ترجمان الأشواق**، (بيروت: المطبعة الأنسية، دط، 1312هـ).

- ابن عطاء الله، **الحكم بشرح مصطفى أبو العلا**، (القاهرة: مكتبة الجندي، د.ط، د.ت).

- عبد العظيم، شرف الدين، **ابن قيم الجوزية (عصره ومنهجه في الفقه والعقائد والتصوف)**، (بيروت: دار الكتاب العربي، دط، 1996م).

- عفيفي، أبو العلا، **التصوف: الثورة الروحية في الإسلام**، (الإسكندرية: دار المعارف، ط1، 1963م).
- العقاد، عباس محمود:
-**حياة المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث**، (القاهرة(مصر): مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2013).
-**الإنسان في القرآن**، (بيروت: المكتبة المصرية، ط4، 2005م).
- **التفكير فريضة إسلامية**، (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، دط، دت).
- **فلسفة الغزالي**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2012م).
-**موسوعة عباس محمود العقاد**، مج5، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1391هـ/1971م).
- عقيقي، نجيب، **المستشرقون**، ج1+2+3، (القاهرة(مصر): دار المعارف، ط4، 1964م).
- علال، خالد كبير، **معجزات القرآن من مقارنات الأديان**، (الجزائر: ددن، دط،1436هـ/ 2015).
- عيسى، عبد القادر، **حقائق عن التصوف**، (دار المقطم للنشر والتوزيع، ط: 1426هـ-2005م).

{غ}

- غارودي، روجي:
- **وعود الإسلام**، تر: ذوقان قرقوط، (بيروت: دار الرقي، القاهرة: دار مدبولي، ط2، 1985م).
-**حفاروا القبور (نداء إلى الأحياء)**، ترجمة وتحقيق: رانيا الهاشم، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، ط1، 2013م).
- غانم، محمد نبيل، **العبادات في الإسلام**، (الزرقاء: المكتبة المنار، دط، 1973م).
- غريب، محمد علي، **في التصوف الإسلامي**، (القاهرة: مكتبة الدار العربية، ط1، 2008م).
-الغزالي، أبو حامد:
- **إحياء علوم الدين**، ومعه: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار للعلامة: زين الدين أبي الفضل العراقي، ج1، (بيروت: دار القلم، ط3، دت).
- **المنقذ من الضلال** (والموصل إلى ذي العزّة والجلال)، تحقيق: محمد محمد أبو ليلة، ونورشيف عبد الرحيم رفعت، (واشنطن: جمعية البحث في القيم والفلسفة، ط1، 2001م).
-**الأربعين في أصول الدين**، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا (القاهرة: مكتبة الجندي، د.ط، د.ت).
-**منهاج العابدين**، (القاهرة: مكتبة الجندي، د.ط، 1972م).
-**الرسالة اللدنية**، (دب: مطبعة كردستان العلمية، دط، 1328هـ).

-**معيار العلم في فن المنطق**، تح: سليمان دينا، (مصر: دار المعارف، دط، 1961م).

- غلاب محمد، **التصوف المقارن**، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، دط، دت).

- غنيمي، محمد هلال، **الأدب المقارن**، (بيروت: دار العودة، دط، 1983م).

- غينون، رينيه، **أزمة العالم الحديث**، ترجمة: عدنان نجيب الدين وجمال عمار، (النجف(العراق): المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط1، 1438هـ/2016م).

{ف}

- الفاروقي، إسماعيل راجي، ولمياء الفاروقي، **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، مراجعة: رياض نور الله، (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1998م).

- الفاروقي، إسماعيل راجي، **الملل المعاصرة في الدين اليهودي**، (القاهرة(مصر): مكتبة وهبة، ط2، 1408هـ/1988م).

- فايشر، برند، **الشرق في مرآة الغرب**، (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، دط، 1983م).

- فتاح، عرفان عبد الحميد، **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، (بيروت: دار الجيل، ط1، 1413هـ/1993م).

- فروخ، عمر، **التصوف في الإسلام**، (بيروت: مكتبة منيمنة، ط1، 1366هـ-1947م).

- أبو الفيض، محمود، **معالم الطريق إلى الله**، (القاهرة: دار النهضة، دط، دت).

-فيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، ط2، 1426هـ/2005م).

- الفيومي محمد إبراهيم، **الإمام الغزالي وعلاقة العقل باليقين**، (القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، ط1، 1976م).

{ق}

- قاسم، محمد محمد، **المدخل إلى مناهج البحث**، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ط1، 1999م).

- قاسم، عبد الحكيم عبد الغني:

- **المذاهب الصوفية ومدارسها**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط2، 1999م).

-قاسم غني، **تاريخ التصوف في الإسلام**، تر: صادق نشأت، مراجعة: أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ط2، 1972م).

- القرضاوي، يوسف:

- **الخصائص العامة للإسلام**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1404هـ/1983م).

-**العبادة في الإسلام**، (القاهرة: مكتبة وهبة، ط24، 1995/1406م).

-**فتاوى معاصرة**، ج1، (القاهرة: مكتبة وهبة، دط، دت).

- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن، **الرسالة في علم التصوف**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م).

- قنديل، عبد الرازق أحمد، **الأثر الإسلامي في الفكر الديني اليهودي**، (القاهرة: دار التراث، دط، 1404هـ/1984م).

- قنواتي، جورج شحاتة:

- **الفلسفة وعلم الكلام والتصوف**، ج2، تر: حسين مؤنس وإحسان العمد، (الكويت: عالم المعرفة، ط3، 1998م).

-**المسيحية والحضارة العربية**، (دب: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دط دت).

- القيصري، يوسابيوس، **تاريخ الكنيسة**، ج2، ترج: مرقص داود، (القاهرة: مكتبة المحبة، ط2، 1979م).

- ابن القيم، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب، الجوزية:

- **طريق الهجرتين وباب السعادتين**، حققه: محمد أجمل الإصلاحي، (مكية المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط1، 1429هـ).

-**كتاب الروح**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 1975م).

- **مدارج السالكين**، ج3، تح: محمد حامد الفقي، (لبنان: دار الكتاب العربي، دط، 1956م).

{ك}

- كامل، عمر عبد الله، **التصوف بين الإفراط والتفريط**، (بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1422هـ/2001م).

- الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير، **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، ج1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط2، 1402هـ/1982م).

- كحالة، عمر رضا، **معجم المؤلفين**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، دط،1411ه/1993م).

- الكحلاوي، محمد:

- **مقاربات وبحوث في التصوف المقارن**، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2008 م).

-**الحقيقة الدينية من منظور الفلسفة الصوفية** (الحلاج وابن عربي نموذجا)،(بيروت: دار الطليعة، ط1، 2005م).

-كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الأروبية في العصر الوسيط**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، 2014م)

- الكلاباذي، أبو بكر محمد، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، تحقيق: محمود أمين النواري، (القاهرة: مكتبة الكليات، ط2، 1980م).

{ل}

- اللافي، محمد الفاضل بن علي، **مقدمة منهجية في تاريخ الأديان المقارنة**، (القاهرة: دار الكلمة، 1427هـ/2006م).

- لوح، محمد أحمد، **تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي**، ج1، (الدمام: دار ابن القيم، ومصر: دار بن عفان، ط1، 2002م).

- لنتون، رالف **شجرة الحضارة (قصة الإنسان منذ فجر ما قبل التاريخ حتى بداية العصر الحديث)**، ج1+3، ترجمة: أحمد فخري، تق: أحمد زكريا الشلق، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، دط، 2010م).

- لوريمر، جون **تاريخ الكنيسة**، ج2، (القاهرة: دار يوسف كمل، دط، 1982م).

-لوسكي، فلاديمير، **بحث في اللاهوت الصوفي لكنيسة الشرق**، تعريب: نقولا أبو مراد، (بيروت: منشورات النور، دط، دت).

{م}

- ابن ماجة، الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، **السنن**، حقق نصوصه ورقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلّق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي (دمشق: دار إحياء الكتب العربية، دط، دت).

- ماضي، محمد عبد الفتاح، **الدين والسياسة في إسرائيل**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، دط، 1999م).

- ماكيبي، هيم، **بولس وتحريف المسيحية**، تر: سميرة عزمي الزين، (دب: منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، دط، دت).

- ابن المبارك، عبد الله المروزي، **الزهد والرقائق**، تح: أحمد فريد، (الرياض: دار المعراج الدولية، ط1، 1415هـ/1995م).

- مبارك، زكي:

- **الأخلاق عند الغزالي**، (القاهرة: دار كلمات عربية للنشر والتوزيع، دط، 2012م).

– **التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للنشر والتوزيع، دط، 2012).

– متى المسكين:

– **لمحة سريعة عن رهبنة مصر ودير القديس أنبا مقار**، (القاهرة: مطبعة دير القديس أنبا مقار، ط1، 1981م).

–**الرهبنة القبطية في مصر في عصر الأنبا مقار**، (مصر: مطبعة القديس أنبا مقار، ط4، 2006م).

– متز آدم، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ج2، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، (بيروت، ط4، 1967م).

–مجدي، محمد إبراهيم:

–**التجربة الصوفية**، تصدير: عاطف العراقي، (مصر: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1423هـ/1003م).

–**مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية**، تصدير: عاطف العراقي، (بورسعيد(مصر): مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1421هـ/2001م).

–المجمع الفاتيكاني الثاني، **دساتير، قرارات، بيانات**، ترجمة: الأب حنا الفاخوري، (بيروت: منشورات المكتبة البولسية، ط3، 2012م).

– المحرقي، تيموثاؤس، **الحياة النسكية المسيحية وبعض النساك في القرون الأولى**، (دون بيانات النشر).

– محمود، عبد الحليم، **قضية التصوف: المنقذ من الضلال**، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، دط، دت).

– مسلم، أبي الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، (المملكة العربية السعودية: دار السلام للنشر والتوزيع، ط2، 1421هـ/2000م).

– المسيري، عبد الوهاب، **الأيديولوجية الصهيونية**، ج1، (بيروت: عالم المعرفة، دار النفائس، دط، 1403هـ/1982م).

– مصالحة، عمر أمين، **اليهودية ديانة توحيدية أم شعب مختار**، (دب: دار الجليل للنشر، دط، 2005م).

– مكي، الطاهر أحمد، **دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة**، (القاهرة: دار المعارف، دط، 1980م).

– المنسي، محمد قاسم، **في التفسير الفقهي**، (مصر: مكتبة الشباب، ط1، 1416هـ 1996).

-معلوي، سعيد محمد حسين، **وحدة الأديان في عقائد الصوفية**، ج1، (الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1432هـ/2011م).

- مقار، شفيق، **السحر في التوراة والعهد القديم**، (لندن: دار رياض الرياس للنشر والتوزيع، ط1، 1990م).

- المقاري، أثناسيوس، **معجم المصطلحات الكنسية**، ج1، (القاهرة: مطبعة دارنوبار، ط2، 2003م).

- مقداد، يلجين، **فلسفة الحياة الروحية: منابعها ومشاربها ونشأة التصوف والطرق الصوفية**،(بيروت: دار الشرق، دط، 1985م).

- مكي، أحمد، **كتاب دراسات أندلسية للطاهر**، (القاهرة: دار المعارف، دط، 1980م).

- ملطي، تادروس يعقوب:

- **نظرة شاملة لعلم الباترولوجي في الستّة قرون الأولى**، (مريوط(مصر): مطبعة دير مارمينا العجايبي، ط1، 2008م).

- **الكنيسة القبطية الأرثوذكسية والروحانية**، (مصر: المكتبة القبطية دط، دت).

- ملر، أندرو، **مختصر تاريخ الكنيسة من البداية إلى القرن العشرين**، ج1، (القاهرة: مكتبة كنيسة اللإخوة، د.ط، 1971م).

-منزريذي، جورج، **الأخلاق المسيحية**، نقله إلى العربية: الأب ميشال نجم، (دون بيانات النشر).

- منسي يوحنا، **تاريخ الأمة القبطية**، ج1، (القاهرة: مكتبة المحبة، د.ط، د.ت).

- ابن منظور، أبو جمال الدين، **لسان العرب**، مج1+2، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، (القاهرة: دار المعارف، دط، دت).

- الموحى، عبد الرزاق رحيم صلال، **العبادات في الأديان السماوية** (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، ط1، 2001م).

- موفق الحمداني وآخرون، **مناهج البحث العلمي**، (الأردن: مؤسسة الوراق، ط1، 2006م).

- مويال، شمعون، **التلمود (أصله تسلسله آدابه)**، تقديم ومراجعة: رشاد عبد الله الشامي وليلى أبو المجد، (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ط1، 1425هـ/ 2004م).

-ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، ترجمة وتحقيق: حسين آتاي، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، دط، 2002م).

{ن}

- النجار، عامر، **نظرات في فكر الغزالي**، (دب: شركة الصفا للنشر، دط، 1990م).

- النشار، علي سامي، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج1+3، (مصر: دار المعارف، ط4، 1966م).

- النشار، علي سامي، وعباس أحمد الشربيني، **الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية**، (الإسكندرية: منشأ المعارف، ط1، 1972م).

- نصر حامد أبو زيد، **فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط3، 1996م).

- نور، سيد، **التصوف الشرعي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، دط، 2007م).

- نومسوك، عبد الله مصطفى، **البوذية، تاريخها وعقائدها وعلاقة التصوف بها**، (الرياض: أضواء السلف، ط1، 1420هـ/1999م).

- نيكلسون، رينولد ألن:

-**الصوفية في الإسلام**، ترجمة: نور الدين شريبة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، ط2، 1422هـ/2002م).

-**في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة: أبو العلا عفيفي، (القاهرة: مطبعة التأليف والترجمة والنشر، د.ط، 1969م).

{هـ}

- هابرماس، يورغن، **الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي**، ترجمة: نظير جاهل، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995م).

- هادي حسن، جعفر، **اليهود الحسيديم** (نشأتهم، تاريخهم، عقائدهم، تقاليدهم)، (بيروت: الدار الشامية، دمشق: دار القلم: ط1، 1994م).

-الهجويري، **كشف المحجوب**، تحقيق وترجمة: إسعاد عبد الهادي قنديل، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، دط، 1980م).

- الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهري، **تهذيب اللغة**، ج13، تحقيق: محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط1، 2001م).

- همو، عبد المجيد، **الفرق والمذاهب اليهودية من البدايات**، (دمشق: الأوائل للنشر والتوزيع، ط2، 1425هـ/2004م).

- هوايت، إيفلين، **تاريخ الرهبنة القبطية في الصحراء الغربية**، تعريب: بولا البراموسي، (القاهرة: ددن، ط1، 1997م).

- هوستن سميث، **أديان العالم**، تعريب وتقديم: سعيد رستم، (حلب(سوريا): دار الجسور الثقافية، ط3، 2008م).

{و}

- وافي، علي عبد الواحد:

- **غرائب النظم والتقاليد والعادات**، (مصر: دار نهضة مصر، دط، 1984م).

- **الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام**، (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ط1، 1964م).

- ولفنسون، إسرائيل (أبو ذؤيب)، **موسى بن ميمون (حياته ومصنفاته)**، (مصر: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط1، 1355هـ/1936م).

- ويتلر،ج، **الهرطقة في المسيحية**، ترجمة: جمال سالم، (بيروت، دار تنوير للطباعة والنشر، ط1، 2007م).

{ي}

- يحي، عثمان، **مؤلفات ابن عربي (تاريخها وتصنيفها)**، نقله عن الفرنسية: أحمد محمد الطب، (القاهرة: دار الصابوني،
دط، 1992م).

- اليسوعي، ميشال توماس، **مدخل إلى العقيدة المسيحية**، (بيروت: دار المشرق، ط2، 1992).

- يفوت، سالم، **حفريات الاستشراق في نقد العقل الاستشراقي**، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1989م).

- يوأنس(الأنبا):

- **باقات عطرة من سير الأبرار والقديسين**، (دب: المكتبة القبطية، دط، دت).

- **مذكرات في الرهبنة المسيحية**، (دب: المكتبة القبطية، دط، دت).

-يونان عبد الله، ماهر، **الطوائف المسيحية في مصر والعالم**، تقديم ومراجعة: القس جرجي صبحي، (مصر: المركز المصري للطباعة، دط، 2001م)، ص165.

2- الدوريات:

- إليور راشيل، **المنفى والخلاص في الفكر الصوفي اليهودي**، مجلة الدراسات المتعددة المواضيع للأديان التوحيدية(*CISMOR*)، جامعة دوشيشا، العدد4، سنة 2004م، (اليابان).

-بلوك، توم، **المسلمون واليهود عليهم تجاوز الرؤى الطائفية**، جريدة الراي، عدد10996، أوغسطس 2009م، (القاهرة).

- الحبابي، محمد عزيز، **موسى بن ميمون من قنوات انتشار الغزالية في أروبا**، مجلة أكاديمية المملكة المغربية، عدد 12، بعنوان (حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون)، 1406هـ/1985م، (المملكة المغربية).

- حسن كامل إبراهيم، **الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها**، سلسلة فضل الإسلام على اليهودية، العدد 7، سنة 1424 هـ / 2003م، مركز الدراسات الشرقية، دب.

-الشامي، رشاد عبد الله، **إشكالية اليهودية في إسرائيل**، سلسلة عالم المعرفة، عدد224، سنة 1997م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (الكويت).

- عبد النبي، مصطفى يعقوب، **البيروني ومنهجه في التأليف**، مجلة المسلم المعاصر، عدد117، سنة2005م، (لبنان).

- العجمي، أبو اليزيد أبو زيد، **التوحيد بين التصوف السني والتصوف الفلسفي**، إشارات ودلالات، حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية، عدد14، سنة 1417هـ/1996م، (جامعة قطر).

- عرفان عبد الحميد، **في التصوف المقارن-ملاحظات منهجية**-مجلة إسلامية المعرفة، عدد36، سنة 2004/1425م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (الولايات المتحدة الأمريكية).

- عفيفي، أبو العلا، **نظريات الإسلاميين في الكلمة، مجلة كلية الآداب**، دون عدد، ماي 1934م، (الجامعة المصرية).

- العمري، محمد نبيل، **العبادة في الإسلام وعلاقتها بالتوحيد**، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، مجلد43، ملحق1، دت، (الأردن).

- غريغوريوس، **الأنبا باخوم المعروف بأبي الشركة**، جريدة وطني، العدد 2421، السنة 50، بتاريخ الأحد 2008/5/18م، (مصر).

- فرحات عبد الحكيم، **التطورات المعاصرة للتصوف الإسلامي**، مجلة الإحياء، عدد 8، سنة 2004/1425، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة باتنة(الجزائر).

- كامل، حسن إبراهيم، **الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها**، سلسلة فضل الإسلام على اليهودية، العدد 7، سنة 1424 هـ / 2003م، مركز الدراسات الشرقية، دب.

- مطران عربي، **المسيحية والتصوف**، مجلة المعارج، عدد48/49، 1425هـ-2004م، (منتدى المعارج لحوار الأديان)، (بيروت).

- مولاي، ناجم، **مفهوم الإنسان الكامل في الفكر الصوفي**، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد7،جانفي، 2012م، جامعة الأغواط (الجزائر).

- النشار، مصطفى، **الغزالي ونظرية المعرفة**، مجلة الفكر، العدد الرابع، مجلد19، يناير 1989م، (الكويت).

-نعمان، صالح، **أصالة التصوف الإسلامي وأهميته في الحياة المعاصرة**، مجلة معهد أصول الدين، عدد 1، 1998م، السنة الأولى، جامعة الأمير عبد القادر، (قسنطينة).

3- الموسوعات:

-حسن القواسمة، أحمد، وزيد موسى أبو زيد، **موسوعة الفرق في الأديان السماوية الثلاثة**، (الأردن: دار الحامد للنشر والتوزيع: دار الراية للنشر والتوزيع، ط1، 1430هـ/2009م).

- الحفني، عبد المنعم، **الموسوعة النقدية للفلسفة اليهودية**، (القاهرة: مكتبة مدبولي، ط1، 1400هـ/1980م).

-لالاند، أندريه، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تعريب: خليل أحمد خليل، (بيروت: منشورات عويدات، ط2، 2001م).

-المسيري، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (نموذج تفسيري جديد)**، مج5، قرص مضغوط، دار الأقصى للنشر والتوزيع الإسلامي(2004/2005م).

-العقاد، عباس محمود، **موسوعة عباس محمود العقاد**، مج5، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1391هـ/1971م).

- غريغوريوس، **موسوعة الأنبا غريغوريوس**، إعداد: منير عطية، (مصر: شركة الطباعة المصرية، دط، 2003م).

4- الرسائل الجامعية:

-امحمد ربيع، **التربية الصوفية وأثرها في السلوك (دراسة أنتروبولوجيا)**، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، تحت إشراف: الدكتور العربي بن الشيخ، تخصص الأنثروبولوجيا، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان(الجزائر)، 2009م.

- بوساحة بشير، **التجربة الروحية عند أوغسطين وأبي حامد الغزالي ودورها في مواجهة المادية المعاصرة**، إشراف: د.لمير طيبات، جامعة الأمير عبد القادر، 1439هـ-2017/1440-2018).

-بوسبولة حكيمة، **خلق المحبة في المسيحية والإسلام**، رسالة ماجستير، تحت إشراف: عبد القادر بخوش، جامعة الأمير عبد القادر، قسم مقارنة أديان، جامعة الأمير عبد القادر(قسنطينة)، 2012م.

-ليندة بوعافية، **منهج الفاروقي في دراسة اليهودية**، رسالة لنيل شهادة الماجستير، تحت إشراف:د. فرحات عبد الحكيم، معهد أصول الدين، جامعة الحاج لخضر(باتنة)، 2010م.

-قديري جميلة، **الفناء الصوفي في الأدب الأندلسي**، مقاربة تأويلية في نماذج من الفتوحات المكية، مذكرة ماجستير تحت إشراف: حسن بن مالك، جامعة وهران، كلية الآداب واللغات والفنون، 2010م.

ثانيا: باللغة الأجنبية:

*-André Shouraqui, **la pensée juive** ,(paris , P.U.F, 1975), pp89*

*-Gershom Sholem , **les grands courants de la mystique juive,**Paris, payot, 1983 , p33.*

*- D. Meijers,**Ascetic Hasidism of Jerusalim**, Leiden,1992, p107.*

*-**Nouveau petit Larousse**.(Paris. Librairie Larousse.1970).*

*-Saint Augustin . **Soliloques** ; trad.p. de labriolle . in Dialogues philosophisques(Paris ; Edition décelée de brouwer 1955)*

*-Pierre Grelot, **Le monde à venir**,Paris,Centurion,1974.*

*-André Shouraqui, **la pensée juive** , paris , P.U.F, 1975*

*-Jean Marqués Riviére ; **histoire des doctrines ésoteriques** ; paris ;payot ; 1971 .*

*-Gershom Sholem , **les grands courants de la mystique juive**,Paris, payot, 1983*

Encyclopedia Britannica,(2001),CD ROM

*D. Meijers,**Ascetic Hasidism of Jerusalim**, Leiden,1992,*

ثالثا: المواقع الالكترونية:

إبراهيم، زكريا، اعترافات القديس أوغسطين http://hekmah.org

برناديت محسن، علم الأديان: ما هو الدين، وما هي مكوناته الرئيسية: https://www.elmahatta.com

هاني عبد الصاحب، التجربة الدينية رحلة الفرد مع الدين http://tawaseen.com

صالح النعماني، هكبلاه الصوفية اليهودية http://felesteen.ps/details/new

علم حكمة القبالا http://www.kabbalah.info

علم الكابالا للمبتدئين،(دب: ددن، ط3، 2005م) http://www.hikmatelzohar.com/books/Kabbalahf

–محمد الغرايب، التصوف اليهودي بين العقيدة والتاريخ http://www.minculture.gov

عبد الله بن الصديق الغماري، مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر(دون بيانات) http://www.a7bash.com

تاريخ علم الكابالا وكتاب الزوهار /http://www.kabbalah.info/ar

أحمد الجدي، التصوف المسيحي...العشق الإلهي على طريقة المسيح https://raseef22.com

القمص أثناسيوس جورج، نياحة القديس أغسطينوس http://www.abouna.org/conten:

شولبهافات كوشاروين، طبيعة التجربة الدينية في فلسفة وليام جيمس، ترجمة وتعريب: سفيان البطل، مركز نماء للبحوث و الدراسات www.nama_center.com

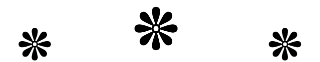
هاني عبد الصاحب، التجربة الدينية(رحلة الفرد مع الدين) http://tawaseen.com

بين التصوف في الأديان الشرقية والتصوف في المسيحية www.stmacariusmonastery.org

إبراهيم الوراق، التصوف وحوار الحضارات، الحوار المتمدن، العدد: 1727 www.ahewar.org

ماهر فايز، مفهوم التصوف في المسيحية، حصة: لاهوت المحبة الحر، قناة الحياة بتاريخ (2012/04/20) www.elkarouz.com

سامي الإمام، تيسير فهم القبّالا(أسرار الحكمة الباطنية)، بتاريخ(2017/5/9) https://www.facebook.com/samy.alemam





فهرس
الموضوعات

فهرس الموضوعات